CUADERNOS DE

crítica

CONTRA LA NARRATIVIDAD

Galen Strawson

56

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

CUADERNOS DE CRÍTICA 56

GALEN STRAWSON

Contra la Narratividad

Traducción e introducción:
ALFONSO MUÑOZ CORCUERA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MÉXICO 2013

BD438.5.
S7718
2013

Strawson, Galen, autor
[Against narrativity. Español]
Contra la narratividad / Galen Strawson; traducción e introducción Alfonso Muñoz Corcuera. — Primera edición — México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas: Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, 2013.

66 p. – (Colección Cuadernos de Crítica; 56)
ISSN 0185-2604

1. Yo, El (Filosofía). I. Traducción de: Strawson, Galen. Against narrativity. II. Muñoz Corcuera, Alfonso, traductor, prologuista. III. Título. IV. Serie.

Título en inglés: *Against Narrativity*

Publicado originalmente como "A Fallacy of Our Age: Not Every Life Is a Narrative" (*The Times Literary Supplement*, no. 5298, 15 de octubre de 2004). Ese mismo año se publicó una versión más desarrollada con el título definitivo de "Against Narrativity" en la revista *Ratio* (vol. 17, no. 4, pp. 428–452). Posteriormente, en 2008, se incluyó una versión corregida y aumentada en el libro del autor *Real Materialism and Other Essays* (Oxford University Press, Oxford, pp. 189–207). Aquí se presenta traducida esta última edición, aunque por recomendación del autor se incluyeron algunas referencias bibliográficas nuevas.

Revisión de la traducción, cuidado de la edición y formación tipográfica:
J. Alberto Barrañón C.

Copyright © 2013 by Galen Strawson

Primera edición en español: 27 de noviembre de 2013
D.R. © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, Distrito Federal
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C.P. 04510, México, Distrito Federal
Tel.: 5623 7034

Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México
ISSN 0185–2604

EL YO NARRATIVO Y LA RELEVANCIA DE "CONTRA LA NARRATIVIDAD" DE GALEN STRAWSON

1. *Introducción*

El debate sobre la identidad personal en la filosofía analítica tuvo un importante punto de inflexión en los años ochenta. Tras varias décadas dominadas por lo que podemos llamar el planteamiento objetivo —entre cuyos exponentes destacaremos a Bernard Williams (1957), Sydney Shoemaker (1981), John Perry (1972), David K. Lewis (1984) y Derek Parfit (2004a)—, el debate llegó a un punto en el que sus términos se consideraron estériles, especialmente tras la publicación de *Razones y personas* de Parfit en 1984. La contundente argumentación de Parfit mostró que si adoptamos una postura reduccionista,[1] entonces debemos elegir entre dos opciones: o bien (1) la

[1] Se puede considerar que el reduccionismo es el marco ontológico compartido por todos los partidarios del planteamiento objetivo. En el capítulo décimo de *Razones y personas*, Parfit lo define a partir de la idea de que alguien es reduccionista si considera que una descripción completa del mundo no tiene que incluir más que los hechos físicos y los hechos psicológicos que estén asociados a éstos. Frente a esta postura, a juicio de Parfit los no reduccionistas tendrían dos opciones: (1) considerar que la identidad personal depende de la existencia de una entidad puramente mental que es completamente separable del cuerpo, o (2) considerar que aunque no somos una entidad separable del cuerpo, existe un hecho adicional a la simple continuidad física y psicológica que es el que determina nuestra identidad. Sin embargo, en el capítulo once señala que esta segunda opción tiene que ir unida a la primera, pues no puede haber un hecho adicional que no vaya lógicamente unido a la consideración de que somos entidades completamente separables de nuestro cuerpo. En este sentido, su presentación del reduccionismo parece ser poco más que una inocente negación del dualismo cartesiano, como ya señalasen Paul Ricoeur (1996) y John McDowell (1997). En cualquier caso, para tener una idea más completa de lo que supone el reduccionismo se puede consultar

identidad personal es una relación indeterminada, por lo que la pregunta por nuestra supervivencia puede no tener respuesta en determinados casos,[2] o, en su defecto, (2) la identidad personal depende de una decisión arbitraria o está basada en algún hecho trivial que es incapaz de justificar la importancia que le atribuimos al concepto.[3] La mayor parte de los filósofos, a pesar de ser incapaces de refutar la argumentación de Parfit sin tener que cuestionar también el propio planteamiento objetivo del problema, consideraron sus conclusiones inaceptables, por lo que se hizo necesario buscar un nuevo enfoque que resultase más productivo: las teorías de la identidad narrativa.

Desde un principio el planteamiento narrativo clásico se propuso superar las viejas teorías sobre la identidad personal abandonando por completo el planteamiento objetivo. Siendo así, no es de extrañar que las primeras obras de esta corriente surgieran de forma simultánea a los últimos coletazos del debate anterior a partir de autores que no habían tenido ninguna participación en el mismo. En este sentido, la obra que se considera fundacional de las teorías de la identidad narrativa es el libro *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre (2004), un autor conocido principalmente por sus trabajos sobre filosofía moral. A partir de su publicación, la idea de que el Yo podría estar constituido por una narración empezó a calar en el ambiente filosófico,[4] y mien-

el libro de Parfit (2004a), así como los trabajos de Ricoeur y McDowell que acabamos de referir.

[2] La creencia de que nuestra identidad es una relación determinada se encuentra fundamentada en la intuición que tenemos de que siempre tiene que haber una respuesta a la pregunta "¿habrá alguien vivo mañana que seré yo?"; en otras palabras, que la pregunta por nuestra supervivencia nunca será una pregunta vacía. Al tratarse de una intuición muy fuerte —parece inconcebible pensar que ante una determinada situación no sea ni cierto ni falso que vayamos a sobrevivir—, se ha aceptado de forma generalizada. En cualquier caso, tras las críticas de Parfit parece existir un número creciente de personas que considera que su identidad es indeterminada.

[3] *Vid.* Parfit 2004a, pp. 371–603.

[4] No debe entenderse que la obra de MacIntyre es la única causa del auge del narrativismo, sino más bien al contrario. El narrativismo, como una corriente más amplia dentro de las humanidades que interpreta todo el conocimiento humano en términos narrativos y que afecta no sólo a los estudios literarios, sino también a otras áreas de conocimiento como la historia, la

tras Parfit respondía con solvencia pero con un interés cada vez menor las críticas suscitadas entre los participantes del debate anterior por su *Razones y personas*,[5] las publicaciones que constituyen la base de las principales teorías narrativas comenzaron a ver la luz. Entre ellas podemos destacar los artículos "Life as Narrative" de Jerome Bruner (1987) y "El Yo como centro de gravedad narrativa" de Daniel Dennett (2013), así como los libros *Fuentes del yo* de Charles Taylor (1996) y *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur (1996), siendo este último el que presenta su postura de forma más explícita como una respuesta a la obra de Parfit.

Sin entrar en precisiones, por el momento podemos ver que los defensores de las distintas teorías narrativas de la identidad —en gran medida herederos de los partidarios de los criterios psicológicos del planteamiento objetivo—[6] prácticamente sólo tienen en común la defensa de que el Yo o la persona adopta una forma narrativa, aunque los enfoques al respecto varían notablemente entre aquellos que defienden que el Yo está constituido de hecho por una narración y aquellos que únicamente afirman la importancia de algunos mecanismos narrativos en su funcionamiento.[7] Esta ambigüedad o indefinición de las teorías narrativas es una de sus señas características, fruto posiblemente del aún temprano momento de su desarrollo en el que se encuentran. Fue precisamente Galen Strawson, en su renombrado artículo "Contra la Narratividad", cuya importancia aquí se pre-

antropología, la psicología y, por supuesto, la filosofía, cobra fuerza en general a principios de los años ochenta (*vid.* Bruner 1991, p. 5). En este sentido, se puede considerar la teoría de MacIntyre como un producto más de esta corriente. De hecho, Daniel Dennett, otro de los principales defensores del Yo narrativo, publica la primera versión de su teoría el mismo año que MacIntyre de forma completamente independiente (Hofstadter y Dennett 1983, pp. 348–352). Sin embargo, la teoría de Dennett, aunque fue presentada en 1983 de una forma ya bastante desarrollada en un congreso en Houston, no empezó a difundirse sino hasta la publicación de una versión del texto leído en dicho congreso en 1988 (*vid.* Dennett 2013), por lo que se considera a MacIntyre en solitario como el precursor de las teorías del Yo narrativo.

[5] *Vid.* Parfit 2004b.

[6] En este sentido, pueden verse Slors 1998, y Schechtman 2001.

[7] *Vid.* Schechtman 2011.

tende señalar, quien realizó en 2004 el primer gran intento de sistematizar los presupuestos básicos comunes a la mayoría de las teorías narrativas con la intención de mostrar su debilidad.

Desde su aparición y hasta fechas recientes, el planteamiento narrativo clásico se consideró el marco en el que el problema de la identidad personal encontraría su solución. Su aceptación fue extraordinariamente alta, lo que hizo que se desarrollase sin apenas encontrar oposición. Pero, tras la publicación de "Contra la Narratividad" de Strawson y siguiendo la misma línea crítica, en los últimos años han aparecido diversos artículos que ponen en duda su viabilidad —véanse Christman 2004; Lamarque 2004 y 2007, o Zahavi 2007, por nombrar sólo algunos—. La pertinencia de estas críticas, especialmente la de Strawson, es tal que han hecho que se tambalee el proyecto narrativo en su totalidad.

El objeto de estas páginas es mostrar que si el artículo de Strawson ha tenido un efecto tan devastador es porque las dos tesis sobre las que se sustenta el planteamiento narrativo clásico, que son identificadas y atacadas con dureza por este autor, son precisamente aquellas con las cuales los narrativistas pretendían superar el planteamiento objetivo. Esto es, al atacar estas dos tesis, Strawson pone en duda que el planteamiento narrativo suponga siquiera una mejora con respecto al enfoque anterior. Siendo así, y como veremos antes de terminar, para responder a las críticas recibidas, los narrativistas se han visto obligados a revisar sus planteamientos proponiendo cambios sustanciales que aún están por desarrollar, pero que sin duda suponen un nuevo punto de inflexión en el debate sobre la identidad personal.

2. *El giro narrativista*

Como decía, entre los primeros defensores de las posturas narrativas Ricoeur es el que se enfrenta de un modo más directo a Parfit. El filósofo francés señala que la argumentación parfitiana parte del intento de sostener tres creencias derivadas de nuestras intuiciones acerca de aquello que son las personas (Ricoeur 1996, p. 127). Estas tres creencias son:

(1) El reduccionismo es cierto.

(2) La identidad personal es una relación determinada.

(3) La identidad personal es lo que importa en nuestra supervivencia.

En su libro, Parfit demuestra que resulta imposible sostener las tres creencias al mismo tiempo, pues si aceptamos cualesquiera dos de ellas, la tercera se revela como patentemente falsa. Como bien señala Ricoeur, al considerar que el máximo exponente de la perspectiva no reduccionista es el dualismo espiritualista, Parfit da la sensación de que (1) es una postura que ningún filósofo serio debería poner en duda (Ricoeur 1996, p. 129), por lo que toda su reflexión es alrededor de cuál de las otras dos creencias es preferible mantener, y llega a la conclusión de que, para tener una imagen más ordenada del mundo, es preferible sostener (2). Según Parfit, cuando no tenemos ningún motivo de peso para decidir acerca de la identidad de una persona es preferible dar una respuesta arbitraria y conservar así la determinación de la identidad, aunque dicha decisión arbitraria implique que la identidad personal no tenga la importancia que pensábamos (Parfit 2004a, p. 436). Por el contrario, alguien puede considerar que la evidencia de que lo que nos importa en nuestra supervivencia es nuestra identidad es irrenunciable. No obstante, para poder sostener esto nos vemos en la obligación de aceptar que la identidad personal es una relación indeterminada, por lo que ante determinadas situaciones no podremos decir si un determinado hecho implicaría nuestra muerte o no.

Pero pese a la forma en que Parfit presenta su postura sobre el reduccionismo, su alcance es mayor que el que reconoce explícitamente como veremos a continuación. Tal y como Ricoeur lo expone, al proponer una descripción objetiva e impersonal del mundo, el reduccionismo parfitiano deja fuera aspectos cruciales de lo que son las personas, como puede ser la dimensión subjetiva de la experiencia (Ricoeur 1996, pp. 130–131). Si leemos bajo este prisma las críticas que no sólo Ricoeur, sino también otros autores como MacIntyre, Taylor o Marya Schechtman hicieron al planteamiento objetivo nos damos cuenta de que en realidad todas pueden resumirse en dos, ambas referidas a la restrictiva concepción reduccionista que dominaba el enfoque

anterior. No sólo eso, sino que, como veremos, estos dos tipos de críticas desembocan en la defensa de lo que Strawson señaló como las dos tesis de la Narratividad. Con ellas, el planteamiento narrativo clásico podía ofrecer en principio una alternativa al planteamiento objetivo con la que se puede sostener al mismo tiempo (2) que la identidad personal es una relación determinada y (3) que ésta es lo que nos importa cuando hablamos de nuestra supervivencia sin tener que abandonar el materialismo para recurrir, como Parfit sugería, al dualismo.

3. *Las dos tesis de la Narratividad*

A pesar de que, como ya he señalado, los autores que se han ocupado del Yo narrativo han ignorado la mayor parte del debate anterior sobre la identidad personal a través del tiempo para ofrecer directamente su propia perspectiva, podemos encontrar entre sus escritos dos tipos de críticas al planteamiento objetivo que se pueden interpretar como ataques a la postura reduccionista. A su vez, estos dos tipos de crítica se pueden relacionar con la defensa de lo que Strawson denominó las dos tesis de la Narratividad, comunes a la mayor parte de las teorías del planteamiento narrativo clásico y que los narrativistas proponen como una alternativa al reduccionismo. Siendo así, trataré de ofrecer una explicación de las reivindicaciones básicas del narrativismo a raíz de las críticas realizadas al planteamiento objetivo.

El primer tipo de crítica es el ya mencionado, referido a la objetivización de la vida mental que los partidarios del criterio psicológico habían impuesto hasta entonces y que nos hacía considerar los estados mentales como unidades impersonales que podían ser aisladas del resto de la psique para ser eliminadas, alteradas o trasplantadas de una mente a otra sin mayores complicaciones. En respuesta a esta consideración, las teorías narrativas plantean una aproximación más subjetiva a nuestra conciencia que tenga en cuenta que nuestras experiencias no pueden ser entendidas de forma independiente al contexto en el que se producen, pues nuestro cerebro organiza nuestra vida mental en forma de narración, dando lugar así a la tesis psico-

lógica de la Narratividad. El segundo tipo de crítica se refiere al hecho de que las consideraciones morales implicadas por la noción de identidad personal nunca tienen sentido fuera del contexto social que las suscita, por lo que al abstraer a la persona de su ambiente las preguntas por dichas consideraciones carecen de sentido. No se puede hablar de responsabilidad moral, por ejemplo, si no se tiene en cuenta al otro ante el que tenemos que responder, y la única forma de hacerlo es mediante una comprensión narrativa de la vida humana, reflexión que cristalizará en la tesis ética de la Narratividad.

3.1. La tesis psicológica de la Narratividad

Quizá la mejor forma de entender la crítica relativa a la pérdida que supone la objetivización de las personas al buscar un criterio de identidad es la que Ricoeur expone al hacer su famosa diferenciación entre identidad-*idem* e identidad-*ipse*. Esto es, entre la identidad entendida como respuesta a la pregunta "¿qué?" y la identidad entendida como respuesta a la pregunta "¿quién?" (Ricoeur 1996, p. 112). Al proponer criterios objetivos, los participantes en el debate previo sobre la identidad personal a través del tiempo se habrían limitado a buscar una respuesta a *qué* es lo que somos, pues la pregunta por el "quién" requeriría necesariamente una aproximación a nuestra existencia que tuviese en cuenta nuestra subjetividad. De este modo toda la investigación anterior sobre la identidad personal se habría hecho desde el presupuesto de que era posible hacer una descripción *impersonal* de las personas, que era posible decir quiénes somos después de haber eliminado el "quién", pues la objetividad supone ignorar, tanto en lo que se refiere a nuestro cuerpo como a nuestra mente, la cualidad de "ser nuestros" que tienen.[8] El concepto de cuasirecuerdo, elaborado por Shoemaker y que es central en la defensa del criterio psico-

[8] A este respecto es importante señalar que la diferenciación entre identidad-*idem* e identidad-*ipse* no se corresponde con la división entre los criterios físico y psicológico. También nuestro cuerpo tiene una dimensión subjetiva, una cualidad de pertenecernos, del mismo modo que también los estados mentales se pueden objetivizar (Ricoeur 1996, p. 125).

lógico en el planteamiento objetivo,[9] sería el ejemplo máximo de esta despersonalización. El recuerdo que no pertenece a nadie no puede dar cuenta de un "quién", pues es precisamente el "quién" lo que se elimina al *cuasificarlo*. Parafraseando a Ricoeur, los recuerdos propios no pueden ser un caso particular de los recuerdos neutros o cuasirecuerdos, pues parece ininteligible cómo lo propio puede ser un caso particular de lo impersonal (Ricoeur 1996, p. 130).

Por eso los criterios objetivos no pueden dar una respuesta satisfactoria al problema, porque lo que nos interesa de la identidad personal es precisamente la pregunta por el "quién". "¿Quién soy?" es una interrogación dirigida a lo que me caracteriza, lo que me hace distinto del resto, lo que me hace ser la persona que soy. En este sentido, lo que nos interesa del problema es la identidad que se esconde detrás de lo que llamamos una "crisis de identidad" (Taylor 1996, pp. 43–44).[10] El Yo sólo existe dentro de un marco de valoraciones subjetivas y es ahí donde debe buscarse. Por eso Schechtman ha señalado que el mal planteamiento del debate parfitiano residía en mezclar lo que ella llama las cuestiones de la reidentificación y de la caracterización, pues las preguntas sobre las condiciones lógicas para identificar a una persona a través del tiempo no pueden aportar respuestas a lo que nos preocupa cuando nos preguntamos qué es lo que nos hace ser quienes somos (Schechtman 1996, pp. 1–2). De una forma todavía más radical lo expresa Mariano

[9] *Vid.* Shoemaker 1981.

[10] Recientemente, Parfit ha señalado que cuando alguien se pregunta por la identidad implicada en una crisis de identidad en realidad ha dejado de preguntarse por la identidad numérica de las personas para pasar a preguntarse por la identidad cualitativa (Parfit 2012, pp. 5–6). La pregunta sobre quién se es sería sustituible desde su perspectiva por la pregunta sobre qué tipo de persona se es, lo que dejaría de lado lo que de verdad nos preocupa cuando nos preguntamos por nuestra supervivencia. En este sentido, argumenta que aunque alguien puede decir que ya no es la misma persona que era antes de casarse eso no significa que casarse haya implicado su muerte. Creo, sin embargo, que se equivoca y que la identidad implicada en una crisis de identidad es la misma que nos preocupa al hablar de nuestra supervivencia, pues un cambio brusco en nuestra vida puede llevarnos a interrumpir nuestra narración implicando, por lo tanto, nuestra muerte.

Rodríguez González al aseverar que ni la continuidad corporal ni la psicológica podrían ser nunca criterios constitutivos de la identidad personal, sino sólo de evidencia, pues renuncian a lo específico de la condición de persona, esto es, la subjetividad (Rodríguez González 2003, pp. 96–97).

La búsqueda de una forma de acercarse a nuestra experiencia del mundo que no la traicionase al objetivizarla tenía que partir entonces de la introspección, de un análisis de la forma en que subjetivamente percibimos nuestra realidad. Y la respuesta llegó casi al mismo tiempo de dos frentes distintos: MacIntyre, desde la filosofía analítica, y Ricoeur, desde la continental, defendieron que experimentamos el mundo de forma narrativa, por lo que si consideramos nuestras narraciones sobre nuestra vida estaremos teniendo en cuenta la perspectiva subjetiva que hasta entonces se había ignorado.

La tesis de MacIntyre es fácil de entender y se basa en el hecho de que para comprender la conducta de una persona debemos conectarla con toda una serie de factores que la rodean, como pueden ser los motivos que han llevado a la persona a efectuar dicha acción y el contexto en que se realiza (MacIntyre 2004, pp. 254–255). MacIntyre lo explica a partir de un ejemplo sencillo. Podemos imaginar una situación en la que esté implicada una persona y que pueda ser descrita de las siguientes maneras: "está cavando", "está haciendo ejercicio", "está arreglando el jardín", "se está preparando para el invierno" o "está complaciendo a su mujer". Todas ellas podrían ser descripciones correctas de una misma situación dada; sin embargo, para poder elegir entre dichas opciones y decidir cómo vamos a describirla es necesario que tomemos en consideración las intenciones de la persona implicada, pues la acción no es la misma si el motivo que ha llevado al hombre al jardín armado con una pala es hacer ejercicio o si es evitar una pelea con su esposa, pues se enmarcan dentro de contextos diferentes. De este modo se nos hace forzoso aceptar que, en nuestra mente, toda situación está inmersa en una secuencia, una historia que la conecta con todos los aspectos necesarios para su comprensión, y que sin dicha historia la situación resulta ininteligible. Por lo tanto, no es posible individuar estados mentales del modo en que lo hacían los

partidarios del criterio psicológico, sino que se deben considerar secuencias narrativas completas.

Por su parte, la tesis de Ricoeur, que se puede considerar complementaria de la de MacIntyre, procede de su análisis de la temporalidad, y aunque ya había sido adelantada anteriormente,[11] alcanza su máxima expresión en los tres volúmenes de su magna obra *Tiempo y narración*. En ella, Ricoeur analiza la experiencia humana de la temporalidad y su relación con la actividad de narrar, afirmando que:

> entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal. (Ricoeur 2004, p. 113)

Esto es así porque, tal como decía MacIntyre, la comprensión de una acción requiere disponerla en una trama, lo que en última instancia, y para evitar un problema de circularidad en su teoría de los tres momentos de la mímesis,[12] implica que tiene que existir una estructura prenarrativa de la experiencia temporal (Ricoeur 2004, pp. 123–124). Es decir, se hace necesario postular una experiencia temporal originaria, compartida por todos los seres humanos y que demanda un desarrollo narrativo (Ricoeur 2004, pp. 143–144).

La tesis narrativa formulada por MacIntyre y Ricoeur fue acogida de buen grado por los psicólogos cognitivos, entre los que podemos destacar a Bruner, quien en su *Realidad mental y mundos posibles* se apoya en el filósofo francés para defender la existencia de dos modalidades primitivas del pensamiento: la causal —o paradigmática—, que sería la que utilizaríamos para comprender el mundo físico y que daría lugar a la ciencia, y la

[11] *Vid.* Ricoeur 1980.

[12] Me refiero a lo que Ricoeur denomina el "círculo vicioso de la *mímesis*", cuyo análisis no resulta necesario en este momento (*vid.* Ricoeur 2004, pp. 141–146).

intencional —o narrativa—, que utilizaríamos para comprender el comportamiento humano (Bruner 1988, pp. 23–53). De este modo, según Bruner, al explicar nuestras vidas en términos de deseos o creencias estaríamos ya situándonos necesariamente como personajes en una narración y nuestra identidad quedaría definida, por lo tanto, en la medida en que somos los personajes protagonistas de una historia determinada: nuestra autobiografía (Bruner 1987, p. 15).

A lo largo de la década de los ochenta y hasta la actualidad, y debido tanto a la influencia de la obra de estos autores como en general al auge del narrativismo, la creencia de que las personas comprendemos necesariamente nuestra vida de forma narrativa se ha convertido casi en un tópico que no necesita mayor demostración, dando lugar a lo que Strawson ha denominado la tesis psicológica de la Narratividad, y que se puede formular como la creencia de que "uno ve, vive o experimenta su vida como una narración o una historia de algún tipo, o al menos como un conjunto de historias" (Strawson 2008, p. 189 [31]).[13] Se trata de una tesis descriptiva acerca de cómo es la experiencia humana y se pretende que su alcance es universal. Independientemente de lo que en última instancia sean las personas, acerca de lo cual no tiene nada que decir, la tesis psicológica de la Narratividad defiende que éstas se aprehenden e interpretan a sí mismas en términos narrativos. En este sentido, Dennett, para quien el Yo no es más que una ficción fruto de nuestra propia autointerpretación, compara la necesidad humana de contar una historia de nuestra vida con otros comportamientos que se dan en el reino animal de forma automática, como la construcción de presas por parte de los castores o la elaboración de telas por parte de las arañas:

> *Nuestra* táctica fundamental de autoprotección, de autocontrol y de autodefinición no consiste en tejer una tela o construir una presa, sino en contar historias, y más particularmente, en urdir y controlar la historia que contamos a los demás —y a nosotros mismos— sobre quiénes somos. Y al igual que las arañas no

[13] Al citar esta obra agregaré entre corchetes las páginas correspondientes a la versión en castellano incluida en este volumen.

> tienen que pensar, consciente y deliberadamente, en cómo deben tejer sus telas, y al igual que los castores, a diferencia de los *profesionales* humanos de la ingeniería, no proyectan consciente y deliberadamente las estructuras que construyen, nosotros (a diferencia de los *profesionales* humanos del contar historias) no imaginamos consciente y deliberadamente qué narraciones contar ni cómo contarlas. (Dennett 1995, p. 428)

La tesis psicológica de la Narratividad es la reivindicación básica de todas las teorías del Yo narrativo, y sostenerla es suficiente para ser considerado narrativista. En cualquier caso es importante señalar que, evidentemente, tal y como está formulada deja un margen muy amplio para el grado de estructuración que implica, pues mientras la mayoría de los autores que hemos venido citando hasta ahora defienden que toda nuestra vida debe formar parte de una misma narración, otros, como J. David Velleman, sostienen la existencia de infinidad de narraciones mínimas desconectadas entre sí (Velleman 2006, pp. 222–223). Podemos ver así la gran variabilidad que existe entre las distintas teorías ya desde su nivel más básico.

3.2. La tesis ética de la Narratividad

La segunda crítica lanzada contra el planteamiento objetivo parte de la importancia que el problema de la identidad personal tiene para poder efectuar juicios ético-morales. En efecto, parece claro que para poder explicar por qué y en qué condiciones una persona es responsable de lo que hizo en el pasado, a pesar de los cambios que haya podido experimentar desde entonces, debemos poder responder primero a la pregunta por la identidad de dicha persona, pues uno sólo puede ser responsable de sus propias acciones. Del mismo modo, sólo si somos capaces de considerar la vida de una persona en su conjunto podremos decir si dicha persona posee una orientación al bien, pues un juicio de ese tipo no puede realizarse con base en una única acción tomada individualmente. Siendo así, resulta necesario que podamos contar con un criterio que considere las vidas de las personas como una unidad con una duración temporal extensa y que al mismo tiempo garantice que los juicios de identidad

siempre serán del tipo todo o nada.[14] Por otro lado, aunque fuese posible elaborar un criterio que cumpliese con estos requisitos a partir del enfoque anterior del problema, cosa que ya hemos dicho que no lo es, debemos tener en cuenta, además, que las cuestiones de responsabilidad moral sólo tienen sentido en el espacio social que las suscita, por lo que nuestro criterio de identidad debe considerar también que la vida de las personas se da siempre en comunidad. Tal y como MacIntyre lo expone, las personas debemos responder a la imputación de identidad estricta porque "soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado" (MacIntyre 2004, p. 267). Es esta vertiente social de nuestra existencia la que demanda y hace que nuestra identidad sea determinada. En consecuencia, la continuidad física o psicológica nunca podrá dar cuenta de este hecho, pues la unidad de la vida de las personas no depende únicamente de sí mismas. Siguiendo a Ricoeur, sólo si entendemos a las personas como a los personajes de una narración podemos darles el tipo de unidad requerida:

> ¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato? (Ricoeur 1996, p. 160)

Pero, una vez que hemos aceptado la tesis psicológica de la Narratividad, el problema al que nos enfrentamos entonces no es si las personas experimentan su vida en forma de narración, ya que esto se ha presupuesto como una necesidad, sino qué condiciones debe cumplir dicha narración para poder dar forma a una vida buena. El primer requisito, ya lo hemos avanzado, es que la vida de una persona tiene que ser reunida en una única narración, por lo que se debe imponer una estructura mucho más rígida que la demandada por la tesis psicológica de la Narratividad. El segundo requisito es que la narración debe estar

[14] *Cfr.* Schechtman 1996, p. 149.

abierta de algún modo para dar cabida a la dimensión social de la persona. En realidad, como hemos visto, el primer requisito está supeditado al segundo, pues la necesidad de que toda nuestra vida sea reunida en un relato procede de la imputación de identidad estricta que demanda nuestra existencia social. Sin embargo, esto no se ha señalado con la intensidad apropiada anteriormente, lo que ha derivado a veces en una mala comprensión del enfoque que se debía dar al problema. De cualquier forma, no me detendré en este aspecto. De momento me centraré en decir un poco más de cada uno de los dos requisitos tal y como han sido entendidos hasta el momento.

En cuanto al primer requisito, el que nuestra vida tenga que ser reunida en una única narración trae consigo un problema, y es el de la inteligibilidad de dicho relato. Podría ser que nuestra vida fuese tan azarosa que fuésemos incapaces de formar una narración comprensible de ella. Esto es precisamente lo que ocurre cuando decimos que nuestra vida carece de sentido (MacIntyre 2004, p. 268) o que sufrimos una crisis de identidad (Taylor 1996, pp. 43–44). En un caso así, lo que sucede es que somos incapaces de valorar quiénes somos y qué es importante para nosotros, porque nuestra narración es incomprensible debido a que carecemos de un objetivo, de una meta para nuestra vida, lo que es una condición necesaria para hacer inteligible una narración.[15] Por eso, la forma de otorgarle una unidad narrativa a nuestra existencia tiene que consistir en dirigirla hacia un clímax o *telos*. Una hoja de ruta que al señalar qué es lo que deseamos conseguir nos permita valorar las situaciones en las que nos encontramos y actuar de la mejor forma posible para conseguir nuestro objetivo. Sólo así nuestra vida cobrará un sentido que, como es evidente, será comprensible únicamente

[15] MacIntyre lo explica mediante un símil con dos obras de Franz Kafka. En *El castillo* y *El proceso*, el personaje K se encuentra repentinamente envuelto en narraciones que le resultan ininteligibles, lo que le imposibilita dar sentido a su vida. Yendo un paso más allá, podemos ver que, en *El proceso*, los agentes que se presentan en la casa de K al principio de la novela le dicen que se encuentra "detenido", implicando con ello que la narración de su vida no avanza hacia ningún lugar. En este sentido es comprensible que Kafka no fuese capaz de terminar de escribir sus novelas, pues la noción de desenlace sólo tiene sentido en una narración inteligible (MacIntyre 2004, p. 263).

en cuanto clímax de la narración. Y qué mejor forma de dirigir nuestra vida que orientarla hacia aquello que es bueno para nosotros, y que de este modo nuestra existencia adquiera la forma de una búsqueda del bien (Taylor 1996, p. 68).

Sin embargo, y aquí entra en juego el segundo requisito, aunque el Yo esté constituido en parte por su propia autointerpretación narrativa, dicha interpretación está realizada utilizando un lenguaje determinado. Y dado que no puede existir un lenguaje privado, tampoco tiene sentido la idea de un Yo aislado, pues uno sólo puede ser un Yo si se encuentra entre otros Yoes constituidos en el mismo contexto lingüístico (Taylor 1996, p. 51). En consecuencia el lenguaje en el que está articulado el Yo lleva ya implícitas las valoraciones morales propias de la sociedad en la que se inscribe, abriéndose así el camino para la introducción de la dimensión social de la persona en las perspectivas narrativas.[16] Camino que puede ser completado de la mano de MacIntyre, quien da el paso desde el nivel lingüístico al narrativo.

MacIntyre señala que entramos a formar parte de una narración desde el mismo momento en que nacemos. Sin embargo, no lo hacemos en un escenario que hayamos elegido, ni la acción en la que tomamos parte es de nuestra autoría, pues no es en nuestra propia narración en la que empezamos a existir, sino en las narraciones de otros. Nosotros no aprenderemos a hablar hasta muchos meses después de haber nacido; no obstante, sería absurdo considerar que no existimos antes de eso. Nuestros padres nos dan un nombre y comienzan a contar historias sobre nosotros, a interpretar nuestro comportamiento y la forma en que afecta sus vidas desde el mismo momento en que nacemos. Desde esta perspectiva, nuestro propio drama personal se encaja en otros dramas de los que también formamos

[16] Una alternativa distinta es la propuesta por Ricoeur, para quien la dimensión social de la persona entra de la mano de la identidad-*ipse*, cuyo ejemplo paradigmático es la fidelidad a la palabra dada. Según su teoría, la identidad narrativa llevaría consigo la obligación de mantenerse fiel a uno mismo de tal manera que los otros puedan contar con que cumpliremos nuestras promesas (Ricoeur 1996, p. 168). Es necesario estar disponible para los otros para permanecer siendo la misma persona.

parte, aunque nuestra participación en ellos puede ser mínima. Así, aunque somos los protagonistas de nuestra historia, en la de nuestros padres somos sólo un personaje secundario, y en la del médico que nos ayudó a nacer, apenas un figurante. Pero, a pesar de que nuestro papel pueda ser menor en las narraciones de otros, no por ello nos doblegamos al guión que los demás nos han escrito en sus vidas, sino que podemos intervenir en ellas a voluntad. Del mismo modo, los demás personajes de nuestro propio drama escriben ellos mismos sus líneas, por lo que debemos admitir que no somos más que meros coautores de nuestra historia (MacIntyre 2004, p. 263).

En este sentido, podemos ver que todos ocupamos un determinado sitio en el entramado de historias que forman nuestra sociedad, un papel al que debemos enfrentarnos, pues somos necesariamente hijos de tal padre, ciudadanos de tal país, miembros de tal grupo, etc., y como tales heredamos una serie de deberes, obligaciones y expectativas sobre nuestra vida que nos confieren nuestra propia particularidad moral. Y aunque nuestra vida pueda derivar hacia posiciones distintas a las que poseemos al nacer, siempre tendremos algún tipo de papel social, y la vida buena para nosotros debe ser una vida buena para cualquiera que pueda ocupar nuestro lugar, por lo que la narración de nuestras vidas siempre estará afectada por el resto de las narraciones de las que formamos parte (MacIntyre 2004, p. 271).

En este momento es importante señalar que, dado que la tesis psicológica de la Narratividad no implica la necesidad de tener una narración tan estructurada de la propia vida como la que estamos exponiendo, siempre es posible que nuestra narración no cumpla con estos requisitos. Podemos recordar, por ejemplo, sin ninguna extrañeza al protagonista de la novela de Max Frisch *No soy Stiller*, quien tras huir de su país e intentar suicidarse se niega a aceptar tanto el nombre como las responsabilidades de su vida anterior. En un caso así, y dado que, como hemos visto, nuestra narrativa se encuentra afectada por el resto de las narraciones en las que participamos, la sociedad puede intentar forzar a dicha persona a reconocer su identidad, como sucede en el caso del protagonista de la novela, a quien el estado de Suiza lleva a juicio para obligarlo a aceptar sus responsabilida-

des legales. Si ésta fuera la situación y, como sucede en la obra, la persona implicada finalmente reconociese su responsabilidad, únicamente tendríamos ante nosotros a una persona poco ética que debería reestructurar su vida. Sin embargo, puede ocurrir que alguien con un severo trastorno psicótico se niegue a aceptar el papel que el resto de la sociedad le impone, o que directamente sea incapaz de ofrecer una narración mínimamente estructurada de su vida. Considerando este tipo de situaciones en las que, debido a una enfermedad mental, una persona es incapaz de ofrecer un relato único y cohesionado de toda su vida, Schechtman señala que aunque no es necesario que todos los seres humanos tengan una perspectiva narrativa sobre sus vidas con los requisitos que estamos exponiendo, sí es necesario que la tengan para alcanzar plenamente la condición de persona, por lo que en última instancia no todos los seres humanos serían personas (Schechtman 1996, p. 119).

Este tipo de consideraciones da lugar a lo que Strawson denomina la tesis ética de la Narratividad, que puede formularse como la afirmación de que "una perspectiva Narrativa rica sobre la propia vida es esencial para tener una vida buena, para alcanzar verdadera o completamente la condición de persona" (Strawson 2008, p. 189 [31]). Como se puede ver, se trata de una tesis normativa, no descriptiva, acerca de cómo deberían las personas vivir su vida. A pesar de que se trata de una creencia que no es necesario sostener en toda teoría del Yo narrativo, y de que algunos autores como Dennett no se acercan de un modo tan explícito al tema de la ética,[17] es una tesis que se encuentra ampliamente aceptada, quizá debido a que es la base principal de las posturas de tres de los primeros y principales defensores del Yo narrativo, como son MacIntyre, Taylor y Ricoeur. Por otro lado, tal como está formulada, aceptarla es un requisito para sostener una teoría de la identidad personal de tipo narrativo (no todos los partidarios del planteamiento narrativo clásico se preocupan del problema de la identidad personal), pues implica la apreciación de que no simplemente

[17] Aunque si analizamos más profundamente su postura, veremos que en el fondo Dennett también apoya una versión de la tesis ética de la Narratividad. Para ello, véase Muñoz Corcuera 2013.

nos comprendemos a nosotros mismos de forma narrativa, sino que al hacerlo constituimos nuestra identidad.[18] En cualquier caso, la mayoría de los autores han olvidado que lo realmente importante de la crítica al planteamiento objetivo que da lugar a la defensa de la tesis ética de la Narratividad es la necesidad de dar cabida a la dimensión social de nuestra existencia, y no tanto la importancia de tener una narración altamente estructurada y orientada hacia un objetivo definido. Esto último era una forma de alcanzar lo primero, no un fin en sí mismo.

3.3. Strawson y las dos tesis de la Narratividad

Una vez que hemos revisado los motivos por los que surgen las teorías narrativas de la identidad y los orígenes de las dos tesis de la Narratividad estamos en condiciones de comprender la relevancia del artículo de Strawson. Tras identificar y describir ambas tesis, Strawson da un paso más y defiende que ambas son falsas, asestando así un golpe directo a la misma viabilidad del proyecto narrativo. Si los dos pilares sobre los que se sustentan las teorías narrativas resultasen ser insostenibles, el problema de la identidad personal retrocedería de golpe hasta el planteamiento parfitiano, pues los narrativistas se habrían mostrado incapaces de solucionar los problemas del mismo. Es decir, el planteamiento narrativo clásico se habría mostrado incapaz de ofrecer una alternativa al reduccionismo que reconociese las dimensiones social y subjetiva de las personas. De este modo, para poder responder a las críticas de Strawson, el proyecto narrativo

[18] En una revisión posterior de su teoría, Strawson separó acertadamente la tesis ética de la Narratividad de lo que llama la tesis de la autoconstitución narrativa. De este modo, la primera sigue siendo una tesis normativa que defiende que comprendernos a nosotros mismos de forma narrativa es necesario para tener una vida buena, incluso esencial para ser una persona. La segunda es, por su parte, una tesis descriptiva que asegura que, al hacerlo, además constituimos nuestra identidad (*vid.* Strawson 2012). Sin embargo, en este momento la diferenciación no es importante, pues al considerar el planteamiento narrativo clásico en cuanto planteamiento del problema de la identidad personal, estoy dando por supuesta también la tesis de la autoconstitución narrativa, por lo que consideraré la tesis ética de la Narratividad en su forma original que combina ambas apreciaciones.

debería adoptar una forma completamente nueva, dado que tales críticas se dirigen a la misma base del proyecto narrativo.

La postura de Strawson parte de diferenciar dos formas en que las personas experimentan su existencia en el tiempo, que asume que tienen bases genéticas y que dan lugar, por lo tanto, a dos tipos de personas: Diacrónicas y Episódicas (Strawson 2008, pp. 190–191 [33–35]). Las personas Diacrónicas tienden a verse a sí mismas en cuanto Yoes como entidades que existían en un pasado lejano y que seguirán existiendo en el más remoto futuro, mientras que las Episódicas, por el contrario, carecen de dicha sensación. Aunque un Episódico puede recordar hechos pasados y conceder que son experiencias que fueron tenidas por él en cuanto ser humano, no siente que dichas experiencias le pertenezcan en cuanto Yo, pues no tiene ningún sentimiento de propiedad con respecto a las mismas. Las siente ajenas hasta tal punto que considera que fueron experimentadas por un Yo distinto. Podría interpretarse esta sensación como un fallo en la autopercepción de dicha persona, como los Diacrónicos tienden a hacer cuando se enfrentan a un Episódico. Pero con el mismo grado de autoridad podemos suponer que se trata del registro de un hecho acerca de lo que un Yo concreto es, pues no tenemos motivos para dudar de la fiabilidad de sus sensaciones subjetivas.

La pregunta, entonces, es por la relación que existe entre la Diacronicidad y la Episodicidad, en cuanto modos de experimentar nuestra existencia temporal, y la Narratividad en cuanto manera de comprender nuestra vida, donde Narratividad se debe entender en un sentido no trivial del término.[19] Y la respuesta es que para ser Narrativo es necesario no sólo ser Diacrónico, pues uno puede concebir su vida como una unidad y dar un registro secuencial de sus acciones gracias al sentido en que experimentamos nuestra vida de forma narrativa en un

[19] Strawson admite que las experiencias de las personas de forma natural pueden ser trivialmente narrativas en el sentido en el que preparar café implica una narración porque cada uno de los pasos necesarios para hacerlo requiere una visión global del proceso para que cobre sentido (Strawson 2008, p. 198 [47]). Sin embargo, no considera que este tipo de narratividad pueda sustentar el proyecto del Yo narrativo tal como se ha planteado hasta el momento.

sentido trivial, sino que también hace falta tener una tendencia a buscar en la propia vida una estructura formal y que ésta sea del tipo que tienen las historias de corte clásico (Strawson 2008, pp. 200–201 [50–52]).[20] Siendo así, debemos aceptar que la tesis psicológica de la Narratividad es falsa, pues ni las personas Episódicas ni algunas Diacrónicas experimentan su vida en forma de narración en ningún sentido que no sea trivial.

Pero aunque no sea cierto que todas las personas experimenten su vida como una narración de forma natural, aún se podría argumentar que debe tomarse como un deber moral el intentarlo, pues, según la tesis ética de la Narratividad, sólo así podemos alcanzar una vida plena y desarrollarnos como personas. Sin embargo, una vida Episódica puede ser igual de feliz y satisfactoria que una Diacrónica, incluso en mayor medida. No sólo eso, sino que las cualidades morales no se ven afectadas por nuestra experiencia temporal. La idea que late de fondo en la tesis ética de la Narratividad es que es necesario tener una comprensión profunda de uno mismo para poder actuar de una forma ética, y que esta autocomprensión sólo puede darse de forma Narrativa. Sin embargo, aunque se puede conceder que es necesario cierto grado de autocomprensión para tener una vida buena, ésta puede darse sin ningún tipo de Narratividad. Uno puede profundizar en su propia vida sin tener una vinculación explícita con su pasado, igual que los músicos pueden mejorar su desempeño con su instrumento sin recordar las largas horas de práctica (Strawson 2008, p. 205 [60]). Del mismo modo, uno puede ser un buen amigo para alguien sin importar el valor que le dé a las experiencias compartidas en el pasado, pues la amistad se demuestra en cómo se es en el presente (Strawson 2008, p. 207 [62]). Si vamos todavía un poco más lejos, podemos ver además que no sólo no es necesario tener una comprensión Narrativa de la propia vida para tener una vida plena, sino que hacerlo

[20] En realidad, Strawson admite que el caso límite de Narratividad ni siquiera implica ser Diacrónico, pues una persona Episódica puede sentir la necesidad de dar unidad narrativa a su vida precisamente por su falta de sensación de tener una existencia temporal dilatada. En cualquier caso, para simplificar podemos suponer que, en principio, para ser Narrativo hay que ser Diacrónico, pues de forma general son dos características que se dan juntas.

puede resultar perjudicial para algunas personas que sienten que considerarse a sí mismas como si fuesen los personajes de una narración supone deshumanizarse y falsear su propia vida (Strawson 2008, p. 205 [59]). Aunque los hechos se narren de un modo correcto, imponerles una estructura Narrativa es sentido por algunos como un alejamiento de la verdad, una pérdida de la perspectiva correcta desde la que se debe entender su vida. Esta sensación de alienamiento y enajenación puede provocar finalmente graves problemas emocionales, por lo que adoptar una perspectiva narrativa, lejos de desembocar en un mejoramiento de la vida, puede suponer para algunas personas un grave daño psicológico, demostrándose también así la falsedad de la tesis ética de la Narratividad.

El artículo de Strawson ha tenido un amplio impacto en las concepciones narrativas del Yo, y varios de los defensores de la narratividad han intentado dar respuesta a sus argumentos. Entre ellos podemos destacar a Anthony Rudd, quien basa su defensa de la tesis psicológica de la Narratividad en que la narrativa implicada en el hecho de preparar café no es en absoluto trivial, pues existen concepciones alternativas del modo en que deben comprenderse las acciones humanas (Rudd 2007, p. 63), mientras que asegura que la tesis ética de la Narratividad no se ve afectada por el argumento de Strawson porque, para poder hablar de amistad o de cualquier otro tipo de virtud, no basta con considerar una amabilidad de tipo Episódico, sino que es necesario tener en cuenta que la noción implica cierta temporalidad que sólo puede ser valorada de forma Diacrónica (Rudd 2007, p. 70). También Patrick Stokes ha intentado responder a Strawson atacando su postura neutral con respecto a los caracteres Episódico y Diacrónico, especialmente porque no ofrece una fenomenología de la experiencia Diacrónica del tiempo y sin ella no puede justificar que ambas posturas sean moral y epistemológicamente válidas en el mismo grado. Si intentase hacerlo, tendría que aceptar que la experiencia Diacrónica es preferible a la Episódica, por lo que su argumento perdería fuerza (Stokes 2010, pp. 120–121). Sin embargo, pese a que las respuestas de Rudd y Stokes tienen cierto peso, no parece que sean capaces de eliminar el efecto de la crítica de Strawson,

que resta una importancia enorme a las reivindicaciones de los narrativistas.

Por su parte, Schechtman ofreció una respuesta mucho más prometedora que supondría hacer compatibles las críticas de Strawson con su propia visión sobre la identidad narrativa. Schechtman señala que en el planteamiento narrativo clásico existe una tensión primitiva entre los aspectos fenoménicos y sociales de nuestra existencia que podría ser resuelta si diferenciamos entre Yoes —en cuanto sujetos de experiencias en un sentido fenomenológico— y personas —en cuanto entidades existentes en un contexto social—. Al hacerlo podemos aceptar que un Yo no necesita tener una duración temporal extendida ni una comprensión narrativa de sí mismo más que en un sentido trivial, tal y como Strawson había defendido, lo que no nos impide asegurar al mismo tiempo que una persona necesita una estructura narrativa que se extienda a lo largo de toda la vida del ser humano que también es para poder dar cuenta de los aspectos morales (Schechtman 2007, pp. 168–169). De este modo, las teorías narrativas podrían encontrar su acomodo todavía en la explicación de la identidad personal, aunque, como presuponíamos dado el ataque directo que las críticas de Strawson hacían a la base de las teorías narrativas, éstas deben modificar radicalmente su postura aceptando que no sólo somos personas, sino también Yoes. Y teniendo en cuenta además el carácter eminentemente social de las personas que Schechtman, pero también Dan Zahavi (2007), Richard Menary (2008) y la mayoría de los defensores del narrativismo, han tenido que reconocer para acomodar las críticas de Strawson, aún podríamos dudar de qué modo se deben aplicar dos tesis de profundo carácter psicológico a entidades cuya existencia es social. En cualquier caso, tal como lo ha reconocido recientemente Schechtman en su presentación del Yo narrativo en *The Oxford Handbook of the Self*, el modo en que las teorías narrativas puedan acomodar definitivamente la relación entre las dimensiones fenomenológica y social de nuestra existencia para dar respuestas a las críticas recibidas aún está por desarrollarse (Schechtman 2011, p. 415).[21]

[21] Éste es precisamente uno de los temas centrales de mi tesis doctoral.

Sin duda, el debate en torno a las teorías narrativas de la identidad aún tiene mucho camino por delante. Sin embargo, la profundidad de las críticas de Strawson ha servido no sólo para sacar a la luz sus presupuestos básicos, sino también para permitir a sus defensores avanzar en su defensa haciendo entrar a las teorías narrativas en una nueva etapa más madura. E independientemente del modo en que finalmente evolucionen, "Contra la Narratividad" será considerado con pleno derecho una de las piezas fundamentales de su desarrollo.

Alfonso Muñoz Corcuera

BIBLIOGRAFÍA

Bruner, J.S., 1991, "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry*, vol. 18, no. 1, pp. 1–21.

———, 1988, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, trad. Beatriz López, Gedisa, Barcelona; 1a. ed, 1986.

———, 1987, "Life as Narrative", *Social Research*, vol. 54, no. 1, pp. 11–32.

Christman, J., 2004, "Narrative Unity as a Condition of Personhood", *Metaphilosophy*, vol. 35, no. 5, pp. 695–713.

Dennett, D.C., 2013, "El Yo como centro de gravedad narrativa", trad. Alfonso Muñoz Corcuera, *Logos: Anales del seminario de metafísica*, vol. 46 (en prensa); 1a. ed., 1988.

———, 1995, *La conciencia explicada: Una teoría interdisciplinar*, trad. Sergio Balari Ravera, Paidós, Barcelona; 1a. ed., 1991.

Hofstadter, D.R. y D.C. Dennett (comps.), 1983, *El ojo de la mente, Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*, trad. Lucrecia M. de Sáenz, Editorial Sudamericana, Buenos Aires; 1a. ed, 1981.

Hutto, D.D. (comp.), 2007, *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lamarque, P., 2007, "On the Distance between Literary Narratives and Real-Life Narratives", en Hutto 2007, pp. 117–132.

———, 2004, "On Not Expecting Too Much From Narrative", *Mind and Language*, vol. 19, no. 4, pp. 393–408.

Lewis, D.K., 1984, *Supervivencia e identidad*, trad. Mercedes García de Oteyza, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México (Cuadernos de Crítica, 27); 1a. ed., 1976.

MacIntyre, A., 2004, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel y Bernaldo de Quirós, Crítica, Barcelona; 1a. ed., 1981.
McDowell, J., 1997, "Reductionism and the First Person", en J. Dancy (comp.), *Reading Parfit*, Blackwell, Oxford, pp. 230–250.
Menary, R., 2008, "Embodied Narratives", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, no. 6, pp. 63–84.
Muñoz Corcuera, A., 2013, "Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: Aportaciones al debate sobre la identidad personal", *Logos: Anales del seminario de metafísica*, vol. 46 (en prensa).
Parfit, D., 2012, "We Are Not Human Beings", *Philosophy*, vol. 87, no. 1, pp. 5–28.
———, 2004a, *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez González, A. Machado Libros, Madrid; 1a. ed., 1984.
———, 2004b, *Personas, racionalidad y tiempo*, trad. José Oscar Benito Vicente, Síntesis, Madrid.
Perry, J., 1972, "Can the Self Divide?", *The Journal of Philosophy*, vol. 69, pp. 463–488.
Ricoeur, P., 2004, *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, México; 1a. ed., 1983.
———, 1996, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI; 1a. ed., 1990.
———, 1980, "Narrative Time", *Critical Inquiry*, vol. 7, no. 1, pp. 169–190.
Rodríguez González, M., 2003, *El problema de la identidad personal: más que fragmentos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Rudd, A., 2007, "In Defence of Narrative", *European Journal of Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 60–75.
Schechtman, M., 2011, "The Narrative Self", en S. Gallagher (comp.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, pp. 394–416.
———, 2007, "Stories, Lives and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View", en Hutto 2007, pp. 155–178.
———, 2001, "Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity", *Philosophical Explorations*, vol. 4, no. 2, pp. 95–111.
———, 1996, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
Shoemaker, S., 1981, *Las personas y su pasado*, trad. Julieta Lascuráin y Enrique Villanueva, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México (Cuadernos de Crítica, 8); 1a. ed., 1970.

Slors, M., 1998, "Two Conceptions of Psychological Continuity", *Philosophical Explorations*, vol. 1, no. 1, pp. 61–80.
Stokes, P., 2010, "What's Missing in Episodic Selfhood? A Kierkegaardian Response to Galen Strawson", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 17, nos. 1–2, pp. 119–143.
Strawson, G., 2012, "We Live Beyond Any Tale That We Happen to Enact", *Harvard Review of Philosophy*, vol. 18, pp. 73–90.
———, 2008, "Against Narrativity", en *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 189–207; 1a. ed., 2004. La versión en castellano se encuentra en las pp. 31–66 del presente volumen.
Taylor, C., 1996, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona; 1a. ed., 1989.
Velleman, J.D., 2006, "The Self as Narrator", en *Self to Self: Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 203–223; 1a. ed., 2005.
Williams, B., 1957, "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 57, pp. 229–252.
Zahavi, D., 2007, "Self and Other: The Limits of Narrative Understanding", en Hutto 2007, pp. 179–201.

CONTRA LA NARRATIVIDAD

1

Hablar de narraciones está sumamente a la moda en una amplia variedad de disciplinas, incluidas la filosofía, la psicología, la teología, la antropología, la sociología, la teoría política, los estudios literarios, los estudios religiosos, la psicoterapia e incluso la medicina. Existe un acuerdo generalizado sobre el hecho de que los seres humanos normalmente ven, viven o experimentan sus vidas como una narración o una historia de algún tipo, o al menos como un conjunto de historias. Voy a llamar a esta postura la *tesis psicológica de la Narratividad*, escribiendo la palabra "Narrativa" con mayúscula para denotar una propiedad o perspectiva específicamente psicológica: si se es Narrativo, entonces (como una primera aproximación),

> **[N]** uno ve, vive o experimenta su vida como una narración o una historia de algún tipo, o al menos como un conjunto de historias.

Tal y como está formulada, la tesis psicológica de la Narratividad es una tesis francamente empírica, descriptiva, acerca de la manera en que los seres humanos normales experimentan sus vidas. Así es como somos, dice, ésta es nuestra naturaleza. Sin embargo, a menudo se la empareja con una tesis normativa a la que voy a denominar la *tesis ética de la Narratividad*, según la cual una perspectiva Narrativa rica sobre la propia vida es esencial para tener una vida buena, para alcanzar verdadera o completamente la condición de persona.

Existen, a grandes rasgos, cuatro combinaciones de las tesis descriptiva y normativa. Para empezar, alguien puede creer que la tesis descriptiva es verdadera y la normativa falsa. Podría pensar que nuestro pensamiento es profundamente Narrativo y

que eso no es bueno. El protagonista de la novela de Sartre *La náusea*[1] (1996) sostiene algo parecido a esto. También se le atribuye esta idea a los estoicos, especialmente a Marco Aurelio.

En segundo lugar, y por el contrario, se puede pensar que la tesis descriptiva es falsa y la normativa verdadera. Alguien podría reconocer que no todo el mundo piensa por naturaleza de forma Narrativa, pero insistir en que deberíamos hacerlo y en que es necesario para vivir una vida buena. Hay versiones de este punto de vista en Plutarco[2] y en multitud de escritores actuales.

En tercer lugar, alguien podría pensar que ambas tesis son verdaderas: puede pensar que todos los seres humanos normales, no patológicos, son por naturaleza Narrativos, y también que la Narratividad es crucial para una vida buena. Ésta es la opinión dominante en la academia actualmente, seguida por el segundo punto de vista. Esta postura no implica que todo sea ya como debería ser, sino que deja bastante espacio a la idea de que muchos de nosotros nos beneficiaríamos de ser más Narrativos de lo que somos, y a la idea de que podemos llegar a hacer autonarraciones equivocadas en un sentido o en otro.

Por último, puede pensarse que ambas tesis son falsas. Éste es mi punto de vista. Creo que la actual aceptación generalizada del tercer punto de vista es lamentable. Sencillamente no es cierto que para los seres humanos sólo haya una manera correcta de experimentar su existir en el tiempo. Hay gente profundamente no-Narrativa y formas correctas de vivir que son profundamente no-Narrativas. Creo además que los puntos de vista segundo y tercero obstaculizan la autocomprensión humana, cierran importantes avenidas del pensamiento, empobrecen nuestra comprensión de las posibilidades éticas, generan angustia de forma innecesaria e incorrecta a aquellos que no encajan en su modelo y son potencialmente destructivos en un contexto psicoterapéutico.

[1] En francés en el original, *La nausée*. [N. del t.]

[2] Véase, por ejemplo, Plutarco 1939, pp. 214–217 [141–144], 473b–474b. [En general, los números entre corchetes remiten a las páginas de las versiones en castellano de los textos citados; sus referencias se encuentran en la bibliografía. (N. del t.)]

2

Lo primero que quiero establecer es una distinción entre la experiencia que uno tiene de sí mismo cuando se considera principalmente en cuanto un ser humano tomado en su totalidad, y la experiencia de uno mismo cuando se considera principalmente como una entidad mental interna o un Yo de algún tipo; llamaré a esta última experiencia-del-Yo (*self-experience*). Cuando Henry James dice, a propósito de uno de sus primeros libros, "pienso sobre [...] la obra maestra en cuestión [...] como en el trabajo de una persona bastante distinta de mí [...], [como en el de] un pariente adinerado [...], por ejemplo, que [...] todavía me permite reclamar un dudoso parentesco en cuarto grado" (James 1999, pp. 562–563), en realidad no tiene ninguna duda de que él es el mismo ser humano que el autor del libro, pero no siente que sea el mismo Yo o la misma persona. Es este fenómeno de experimentarse a uno mismo como un Yo lo que me interesa aquí. Una de las maneras más importantes en que la gente tiende a pensar sobre sí misma (de forma bastante independiente con respecto a las creencias religiosas) es como una cosa cuyas condiciones de persistencia a lo largo del tiempo no son obvia o automáticamente las mismas que las condiciones de persistencia de un ser humano considerado en su totalidad. Petrarca, Proust, Parfit y otros miles han dado a esta idea una vívida expresión. Voy a dar por sentada su viabilidad y a establecer en sus mismos términos otra distinción: entre la experiencia-del-Yo "Episódica" y la "Diacrónica".

3

La forma básica de la experiencia-del-Yo Diacrónica consiste en que

> **[D]** uno por naturaleza se figura a sí mismo, cuando se considera como un Yo, como algo que estaba allí en el (más remoto) pasado y que estará allí en el (más remoto) futuro,

algo que tiene relativamente una continuidad diacrónica a largo plazo, que persiste durante un largo periodo de tiempo, quizá de

por vida. Doy por sentado que mucha gente es Diacrónica por naturaleza, y que muchos de los que son Diacrónicos también son Narrativos en su visión de la vida.

Si se es Episódico, por el contrario,

> **[E]** uno no se figura a sí mismo, cuando se considera como un Yo, como algo que estaba allí en el (más remoto) pasado y que estará allí en el (más remoto) futuro.

Uno tiene una leve sensación, o ninguna, de que el Yo que es ahora estaba allí en el (más remoto) pasado y que estará allí en el futuro, aunque sea perfectamente consciente de que tiene una continuidad a largo plazo cuando se considera como un ser humano en su totalidad. Los Episódicos probablemente no tienen ninguna tendencia en particular a ver su vida en términos Narrativos.[3]

Los estilos Episódico y Diacrónico de existencia temporal se oponen radicalmente, pero ni son absolutos ni carecen de excepciones. Individuos predominantemente Episódicos pueden estar conectados a veces con acontecimientos emotivos de su pasado de tal manera que sienten que los hechos les ocurrieron a ellos —los recuerdos vergonzosos son un buen ejemplo— y pueden anticipar acontecimientos de su futuro de modo que piensen que dichos eventos les van a suceder a ellos —los pensamientos acerca de la muerte futura pueden servir de muestra—. Así, los individuos predominantemente Diacrónicos también a veces pueden experimentar una falta Episódica de vinculación con partes de su pasado que recuerdan perfectamente. Puede ser que la disposición básica Episódica sea menos común en los seres humanos que la disposición básica Diacrónica. Sospecho que los fundamentos de la forma de ser con respecto al tiempo están determinados genéticamente, y que aquí nos enfrentamos con una profunda "diferencia individual variable", por decirlo en el lenguaje de la psicología experimental. Si esto es cierto, la variación individual en el estilo-temporal, Episódico o Diacrónico, Narrativo o no-Narrativo, se encontrará, por lo tanto, en

[3] La distinción Episódico/Diacrónico no es idéntica a la distinción Narrativo/no-Narrativo, como se verá; pero existe una marcada correlación entre ambas.

todas las culturas, de modo que el mismo abanico se encontraría tanto en la llamada "cultura de la venganza", con su énfasis esencialmente Diacrónico, como en una cultura más desenfadada.[4] Acorde con esto, nuestra posición exacta en el espectro Episódico/Diacrónico/Narrativo/no-Narrativo puede variar significativamente con el tiempo según lo que estemos haciendo o pensando, nuestro estado de salud, y así sucesivamente; también puede cambiar notablemente con la edad.

En cualquier caso, el tener una memoria pobre no guarda ninguna relación con la Episodicidad. En su autobiografía, John Updike —un hombre con una memoria prodigiosa y una personalidad muy consistente— dice de sí mismo: "tengo la persistente sensación, en mi vida y en mi arte, de que acabo de empezar" (Updike 1989, p. 239 [302]).[5] Yo tengo la misma sensación, y pienso que Updike describe de un modo muy preciso cómo son las cosas para mucha gente en lo que se refiere a su experiencia del tiempo y, particularmente, a su sentido de sí mismos en cuanto Yoes. Sin embargo, Updike demuestra, a partir de su propio caso, que este tipo de experiencia de sentirse siempre como si se estuviese comenzando no tiene esencialmente nada que ver con el hecho de tener una mala memoria autobiográfica, no digamos ya de una que casi nunca afecte de forma espontánea la vida actual.[6]

En cierto sentido, pienso que la sensación de estar siempre en el comienzo no es nada más que un reflejo preciso, o una

[4] No obstante, teóricamente una cultura podría ejercer una importante presión selectiva sobre un rasgo psicológico. Para obtener una descripción de la cultura de la venganza, véase Blumenfeld 2003.

[5] Considérese también al notable poeta portugués Fernando Pessoa (1888–1935), un Episódico extremo: "Me siento nacido a cada instante / para la eterna novedad del mundo" (Pessoa 1998, p. 48 [37]).

[6] La sensación de comienzo perpetuo no es en absoluto una sensación de perpetua incompletud. Aquello que siempre está empezando puede estar bien o fuertemente formado y puede ser sentido como tal. Updike también habla en un estilo Narrativo de nuestra "religiosa [...] obstinación, frente a todas las evidencias poscopernicanas y posdarwinianas de que somos accidentes insignificantes en un vasto batimiento sin causa, en sentir que nuestra vida es un relato inevitable, con estructura y moraleja" (Updike 1989, p. 216 [275]), y aunque esto no tenga sentido para algunos, satisface una poderosa necesidad psicológica para muchos otros, y es algo bastante común.

salida a la superficie de la conciencia, de la verdadera naturaleza de toda conciencia temporal, al menos en el caso humano. Creo también que puede ser una característica que está siempre presente en nuestra experiencia cotidiana y que es accesible a todo el mundo, pero a la que rara vez se le presta atención.[7] Sin embargo, esta afirmación podría ser fruto únicamente de mi propia experiencia. Y si hay algún sentido en el que la experiencia de sentirse siempre como si se estuviese comenzando es universal, entonces, como mínimo, ésta no puede ser parte de lo que distingue a los Episódicos de los Diacrónicos.

Alguien podría decir que la sensación de comienzo perpetuo sencillamente es más notable o vívida para los Episódicos; pero no es necesariamente así. Un Episódico que se encuentre considerando el carácter de su experiencia presente puede sentir que la conciencia es una corriente que fluye y no tener ninguna experiencia positiva concreta de comienzo perpetuo, al mismo tiempo que carece de cualquier sensación significativa de que estuviese allí en el (más remoto) pasado y vaya a estar allí en el futuro. Un Diacrónico puede experimentar la conciencia como algo que siempre está volviendo a captar o volviendo a ponerse en marcha sin sentir que esto disminuya su sensación de que estaba allí en el pasado y estará allí en el (más remoto) futuro. Los Episódicos podrían perfectamente tener una tendencia general a experimentar las cosas de un modo, y lo mismo podría ser para los Diacrónicos, pero quizá no hay vínculos necesarios entre las disposiciones Episódica y Diacrónica y este tipo de particularidades fenomenológicas. La principal —y definitoria— diferencia entre ambas disposiciones es simplemente la indicada: es la diferencia entre aquellos que de un modo natural se experimentan a sí mismos, en cuanto Yoes o sujetos, como cosas que estaban allí en el (más remoto) pasado y estarán allí en el (más remoto) futuro, y aquellos que no.[8]

Diacrónicos y Episódicos probablemente se malinterpretan terriblemente unos a otros. Los Diacrónicos pueden sentir que

[7] Véase Strawson 1997, § 9.

[8] Como ya lo he señalado, esta diferencia tiende a ir pareja con la diferencia entre Narrativos y no-Narrativos, pero ciertamente no son coextensivas una de la otra.

hay algo escalofriante, vacío y deficiente en la vida Episódica. Es posible que le tengan miedo, aunque no esté menos completa o emocionalmente articulada que la vida Diacrónica, ni sea menos reflexiva o sensible, ni menos abierta a la amistad, al amor y a la lealtad. Ciertamente, las dos formas de vida difieren considerablemente en su forma ética y emocional. Pero sería un gran error pensar que la vida Episódica está destinada a ser menos vital, o de alguna manera menos comprometida, o menos humana, o menos humanamente realizada. Si los heideggerianos piensan que los Episódicos son necesariamente "inauténticos" en su experiencia de ser en el tiempo, tanto peor para su noción de autenticidad.[9] Y si los Episódicos se sienten tentados a responder poniendo en duda la vida Diacrónica —encontrándola de alguna manera consumida u obstruida, por ejemplo, o excesivamente preocupada por sí misma, inauténticamente de segundo orden—, también se equivocarán si la consideran una forma esencialmente inferior de la vida humana.

Por lo que respecta a la experiencia-del-Yo, hay un sentido en el que los Episódicos están por definición más ubicados en el presente que los Diacrónicos. Pero de aquí no se sigue, y no es verdad, que los Diacrónicos estén menos presentes en el momento presente que los Episódicos, como tampoco se sigue ni es verdad que en la vida Episódica el presente esté de alguna manera menos informado o sea menos responsable con respecto al pasado que en la vida Diacrónica. Lo que sí es cierto es que la capacidad de información y la de respuesta tienen diferentes características y diferentes consecuencias para la experiencia en los dos casos. Frente a los Diacrónicos escépticos, que insisten en que los Episódicos son (esencialmente) disfuncionales en su forma de relacionarse con su propio pasado, los Episódicos responderán que el pasado puede estar presente o vivo en el presente sin estar presente o vivo *en cuanto* pasado. El pasado puede estar vivo —podría decirse que más genuinamente vivo— en el presente simplemente en la medida en que ha ayudado a dar forma a la manera en que uno es en el presente, así como los músicos cuando tocan pueden incorporar y dar forma a sus

[9] *Cfr.*, por ejemplo, Heidegger 1962.

prácticas anteriores sin que medie ninguna memoria explícita de ellas. Lo que sirve para el desarrollo musical sirve igualmente para el desarrollo ético, y las observaciones de Rilke sobre la poesía y la memoria, que tienen una aplicación natural en el caso de la ética, sugieren una forma en que la actitud Episódica hacia el pasado podría tener una ventaja sobre la Diacrónica: "Para escribir un solo verso —dice— es necesario [...] tener recuerdos [...]. Y tampoco basta tener recuerdos. [...] Pues los recuerdos mismos no son aún esto [un poema]." Sólo dan lugar a un buen poema cuando "se convierten en nosotros, sangre, mirada, gesto, cuando ya no tienen nombre y no se les distingue de nosotros mismos" (Rilke 1983, p. 91 [20–21]).

Entre aquellos cuyos escritos demuestran que son marcadamente Episódicos propongo a Michel de Montaigne, el conde de Shaftesbury, Laurence Sterne, Coleridge, Stendhal, Hazlitt, Ford Madox Ford, Virginia Woolf, Jorge Luis Borges, Fernando Pessoa, Iris Murdoch (una persona fuertemente Episódica que además es una contadora de historias nata), Freddie Ayer y Bob Dylan. Proust es otro candidato, a pesar de su memoricidad (que podría estar inspirada por su Episodicidad); también Emily Dickinson. La Diacronicidad no resalta tan claramente porque, supongo, se la considera la norma (la "posición no marcada"), pero podría empezarse por Platón, San Agustín, Heidegger, Wordsworth, Dostoievski, Graham Greene, Evelyn Waugh y todos los defensores de la Narratividad en el actual debate ético-psicológico. También encuentro fácil clasificar aquí a mis amigos, muchos de los cuales son intensamente Diacrónicos, al contrario de mis padres, que están en el bando Episódico.[10]

[10] En una versión anterior de este artículo clasifiqué a Joseph Conrad como Narrativo, lo que fue contundentemente cuestionado por John Attridge en la columna de cartas del *The Times Literary Supplement* (2004). En su *Joseph Conrad, a Personal Remembrance*, Ford Madox Ford observa que "Conrad tenía un fuerte sentido de la idea de carrera. Una carrera era para él algo casi sagrado: cualquier carrera [...]. Una estructura de la mente, una concepción de la vida, acorde a la cual un hombre no evaluase los resultados de sus acciones según sus propios términos, como si fuesen de un mayor alcance, fue algo que nunca contempló" (Ford 1989, pp. 130–135). Parece, sin embargo, que esto fue un esfuerzo realizado por Conrad, algo que no fluía de una Narratividad natural, algo aprendido, como la destreza de los marineros con

4

¿Cómo se relacionan la Episodicidad y la Diacronicidad con la Narratividad? Supongamos que ser Diacrónico es como mínimo una condición necesaria para ser Narrativo. Puesto que por definición si eres Diacrónico no eres Episódico, y viceversa, se deduce que si eres Episódico no eres Narrativo. Sin embargo, creo que una existencia extremadamente Episódica es una forma de vida perfectamente normal, no patológica, para un ser humano; de hecho, creo que es una buena forma de vida, una manera de realizarse. Por lo tanto, si la Diacronicidad es necesaria para la Narratividad (véase la parte § 8, más adelante), entonces rechazo tanto la tesis psicológica de la Narratividad como la tesis ética, normativa, de la Narratividad.

Todavía necesito decir algo más sobre la vida Episódica, y dado que soy relativamente Episódico, me pondré a mí mismo como ejemplo. Tengo un pasado, como cualquier ser humano, y sé perfectamente que tengo un pasado. Tengo una cantidad respetable de conocimientos objetivos al respecto, y también recuerdo algunas de mis experiencias pasadas "desde el interior" (*from the inside*), como dicen los filósofos. Y, sin embargo, no tengo en absoluto la sensación de que mi vida sea una narración con alguna forma, ni siquiera una narración sin forma. Absolutamente ninguna. Tampoco tengo ningún interés especial en mi pasado. Ni tengo una gran preocupación por mi futuro.

Ésa es una forma de decirlo: hablar en términos de un interés limitado. Otra forma es decir que me parece claro, cuando me experimento o aprehendo a mí mismo como un Yo, que el más remoto pasado o futuro en cuestión no es mi pasado ni mi futuro, aunque sin duda sea el pasado o el futuro del ser humano GS. Esto es más radical, pero creo que igualmente correcto, cuando me figuro a mí mismo como un Yo. No tengo ninguna sensación significativa de que *yo* —el yo que aborda esta cuestión en este momento— estuviese allí en el más remoto

la que Ford la compara. Attridge señala la "indiferencia juvenil [de Conrad] por el argumento general de su existencia", y cita el juicio del propio escritor sobre su Yo juvenil como si "no tuviese ninguna noción de la vida como una empresa que pudiese ser mal administrada" (Attridge 2004, p. 17).

pasado. Y me parece claro que no se trata de un fallo de mi sensibilidad. Me parece más bien el registro de un hecho acerca de lo que soy —acerca de lo que es la cosa que actualmente está considerando este problema—.

Voy a usar el término "yo*" para referirme a lo que experimento ser cuando me estoy aprehendiendo a mí mismo específicamente como una presencia mental interna o un Yo. "Yo*" viene con una gran familia de formas afines: "mi*", "me*", "tú*", "uno mismo*", "ellos mismos*", etc. La presunción metafísica implicada en la creación de estos términos es que aluden con éxito a alguna cosa mental interna que razonablemente podemos considerar un "Yo". Pero no importa si esta presunción es correcta o no.[11]

Por lo tanto: me parece claro que los acontecimientos de mi pasado más remoto no me ocurrieron a mí*. ¿Pero a qué equivale esto? Sin duda no quiere decir que no tenga ningún recuerdo autobiográfico de estas experiencias pasadas. Los tengo. Tampoco significa que mis recuerdos autobiográficos no tengan lo que los filósofos llaman un carácter "desde-el-interior". Algunos de ellos lo tienen. Y sin duda son las experiencias del ser humano que soy. Sin embargo, no se sigue de esto que los experimente como si me hubiesen pasado a mí*, o que de hecho me pasaran a mí*. Ciertamente no se me presentan como cosas que me sucediesen a mí*, y creo que estoy estricta y literalmente en lo cierto al pensar que no me sucedieron a mí*.

—Eso no puede ser correcto. Si una de las experiencias que recuerdo tiene un carácter desde-el-interior —por definición—, debe ser experimentada como algo que me pasó a mí.*

Esto puede parecer plausible a primera vista, pero es un error: el carácter desde-el-interior de un recuerdo se puede separar completamente de cualquier sensación de que uno sea el sujeto de la experiencia recordada. Mi recuerdo de la caída de un barco tiene un carácter esencialmente desde-el-interior, visualmente

[11] El término "yo*" y sus afines pueden funcionar en contextos fenomenológicos para transmitir el contenido de una forma de experiencia que incorpora esta presunción, sea ésta correcta o no. Omitiré el "*" cuando no sea necesario.

(el agua corriendo a mi encuentro), kinestésicamente, propioceptivamente, etc.[12] Pero ciertamente de aquí no se sigue que también conlleve un sentimiento o creencia de que lo que recuerdo me pasase a mí*, a aquello que ahora aprehendo que soy cuando me estoy aprehendiendo a mí mismo específicamente como un Yo.

Esto ni siquiera se sigue cuando en el carácter desde-el-interior del recuerdo autobiográfico figuran emociones. La inferencia a partir de (1) El recuerdo tiene un carácter desde-el-interior referido a aspectos emocionales, a (2) El recuerdo se experimenta como algo que me sucedió a mí*, simplemente no es válida, aunque para mucha gente (1) y (2) sean a menudo, o casi siempre, verdaderas al mismo tiempo.

Para mí esto es un simple hecho de la experiencia. Soy muy consciente de que mi pasado es mío, en la medida en que soy un ser humano, y acepto totalmente que hay un sentido en el que tiene una especial relevancia para mí* ahora, incluyendo una especial relevancia emocional y moral. Al mismo tiempo, no tengo ninguna sensación de que yo* estuviese allí en el pasado, y pienso que es obvio que yo* no estaba allí como una cuestión de hecho metafísica. En cuanto a mi preocupación práctica por mi futuro, la cual creo que está dentro del rango humano (en la gama baja de la escala), está biológicamente —visceralmente— cimentada y es autónoma de tal modo que puedo experimentarla como algo sentido inmediatamente aunque no tenga una sensación significativa de que yo* vaya a estar allí en el futuro.

5

Hasta aquí, siendo breves, sobre la vida Episódica. ¿Qué podemos decir de la vida Narrativa? Y ¿qué podría significar que la vida humana es "narrativa" por naturaleza? ¿Hace falta ser Diacrónico para ser Narrativo? Hay muchas preguntas.

[12] No tiene ningún tipo de carácter "desde-el-exterior" (*from-the-outside*) (eso sería como ver un vídeo de mí mismo mientras caigo tomado por un tercero).

Una clara descripción de la tesis psicológica de la Narratividad es la dada por Roquentin en la novela de Sartre *La náusea*:[13]

> el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve *a través de* ellas todo lo que sucede, y trata de vivir su vida como si la contara. (Sartre 1996, p. 64 [71])[14]

Sartre considera que el impulso narrativo, contador de historias, es un defecto, algo lamentable. Acepta la tesis psicológica de la Narratividad al tiempo que rechaza la tesis ética de la Narratividad. Piensa que la Narratividad humana es esencialmente una cuestión de mala fe, de una radical (y por lo general irremediable) inautenticidad, más que como algo esencial para la autenticidad.

La mayoría pro Narrativa puede conceder a Sartre que la Narratividad puede dar resultados inesperados y al mismo tiempo insistir en que no es tan mala y en que es necesaria para una vida buena. Estoy con Sartre en la cuestión ética, pero primero quiero considerar algunas de las presentaciones que se han hecho de la tesis psicológica de la Narratividad.

Como ya he dicho, está ampliamente extendida. Oliver Sacks, por ejemplo, sostiene que "cada uno de nosotros edifica y vive una 'narración' ". Dice que "esta narración *es* nosotros, nuestra identidad" (Sacks 1985, p. 110 [148]). El distinguido psicólogo Jerry Bruner escribe de forma parecida sobre "las historias que contamos sobre nuestras vidas" (Bruner 1987, p. 11). Afirma que "el Yo es una historia reescrita constantemente" (Bruner 1994, p. 53) y que "al final, *nos convertimos* en las narraciones autobiográficas con las que 'hablamos sobre' nuestras vidas" (Bruner 1987, p. 15). Dan Dennett asegura que

> todos somos novelistas virtuosos que nos encontramos a nosotros mismos involucrados en todo tipo de comportamientos [...], y

[13] En francés en el original: *La nausée*. [N. del t.]

[14] Sartre está tan preocupado por pasajes de la vida relativamente a corto plazo como por la vida en su totalidad.

> que ponemos siempre la mejor "cara" que podemos. Tratamos de que todo nuestro material se muestre coherente en una única historia que sea buena. Y esa historia es nuestra autobiografía. El personaje ficticio protagonista en el centro de esa autobiografía es nuestro *Yo*. (Dennett 1988, p. 1029)

Marya Schechtman va más allá, trabando muy hábilmente las tesis ética y psicológica de una manera franca y directa. Una persona, dice, "crea su identidad [sólo] mediante la formación de una narración autobiográfica: una historia de su vida" (Schechtman 1996, p. 93). Uno debe estar en posesión de una completa y "explícita narración [de su vida] para desarrollarse plenamente como persona" (Schechtman 1996, p. 119).

Charles Taylor la presenta de esta manera: una "condición básica para poder entendernos", dice, es que "hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*" y tener una comprensión de nuestras vidas "como una historia que va desplegándose". Esto no es, según él, "un extra opcional"; nuestra vida existe "en ese espacio de interrogantes al que sólo puede responder una narrativa coherente" (Taylor 1989, pp. 47 y 52 [64 y 68]). Taylor recibe apoyo de Claire en la novela de Doug Coupland *Generación X*: "Claire [...] rompe el silencio diciendo que no es sano vivir la vida como si se tratara de una sucesión de breves y aislados momentos de lucidez. 'O nuestras vidas se convierten en historias, o no hay modo de que podamos vivirlas'" (Coupland 1996, p. 10 [24]); pero Taylor incluye una carga ética mucho mayor en lo que implica vivir la vida:

> puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, [que] inevitablemente hemos de entender [...] en forma de narrativa, como una "búsqueda" [...] y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como narración. (Taylor 1989, pp. 51–52 [68])[15]

Estas condiciones, dice, son "los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano" (Taylor 1989, p. 52 [68]), y Paul Ricoeur parece estar de acuerdo:

[15] Rechazo el "puesto que" y el primer "por consiguiente".

> ¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato? (Ricoeur 1992, p. 158 [160])

Aquí mi mayor perplejidad proviene de qué pueda significar, de manera explícita, "dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética", y de por qué demonios, en medio de lo bello de existir, deberíamos considerar importante hacer una cosa así. Creo que los que piensan de esta manera en realidad están motivados por un sentido de su propia importancia o de su trascendencia que no se encuentra en otros seres humanos. Muchos de ellos, y no de forma casual, tienen compromisos religiosos. Están cegados por creencias religiosas que, como casi todas las creencias religiosas, son en realidad creencias acerca del Yo.[16]

Alasdair MacIntyre es quizá la figura fundacional en el moderno campo de la Narratividad, y su punto de vista es similar al de Taylor. "La unidad de una vida individual —dice— es la unidad de la narración encarnada por una sola vida. Preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud." La unidad de una vida humana, continúa:

> es la unidad de un relato de búsqueda. [...] [Y] los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ¿Una búsqueda de qué? [...] una búsqueda de lo bueno. [...] la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre. (MacIntyre 1981, pp. 203–204 [288–289])

La afirmación de MacIntyre parece no psicológica a primera vista: una vida buena es aquella que tiene unidad narrativa. Sin

[16] Es mucho más probable que una excesiva preocupación por uno mismo sea la causa de las creencias religiosas de alguien que ha llegado de adulto a la religión que de alguien que ha nacido en ella. En cualquier caso, esto no cambia el hecho de que las creencias religiosas en general, y ostensiblemente la abnegación, son uno de los vehículos fundamentales del narcisismo humano.

embargo, una vida buena es aquella dedicada a la búsqueda de la vida buena, y hay una clara advertencia de que la búsqueda de la vida buena requiere adoptar una perspectiva Narrativa; en cuyo caso, la unidad narrativa requiere Narratividad.

¿Es cierto algo de todo esto? No lo creo. Me parece que MacIntyre, Taylor y todos los demás partidarios de la tesis ética de la Narratividad en realidad sólo están hablando de sí mismos. Puede ser que lo que están diciendo sea verdadero para ellos, tanto a nivel psicológico como a nivel ético. Y puede ser que éste sea el mejor proyecto ético al que la gente como ellos pueda aspirar a dedicarse.[17] Pero, aun cuando sea cierto para ellos, no lo es para otros tipos de personalidad ética, y es probable que a muchos se los desvíe por completo de su propia verdad al hacerles creer que la Narratividad es necesaria para una vida buena. Mi propia convicción es que las mejores vidas casi nunca suponen este tipo de autorrelatos, y que aquí nos encontramos con otra profunda división de la raza humana.

Cuando un filósofo Narrativo como John Campbell afirma que "la identidad [a través del tiempo] es fundamental para lo que nos importa en nuestras vidas: una cosa que me importa es lo que he hecho de mi vida" (Campbell 1994, p. 190), quedo tan desconcertado como Goronwy Rees cuando escribe:

> Hasta donde puedo recordar, siempre me ha sorprendido y desconcertado un poco que la gente dé tan por sentado que cada uno de ellos posee lo que suele llamarse "un carácter"; es decir, una personalidad [o un Yo que posee una personalidad] con su propia historia continua [...]. Yo nunca he sido capaz de encontrar nada parecido en mí. [...] Admiro inmensamente a esos escritores que son de hecho capaces de registrar el crecimiento de lo que ellos llaman su personalidad, de describir las condiciones que determinaron su nacimiento, de trazar cuidadosamente la curva de su desarrollo. [...] Para mí sería imposible contar una historia de ese tipo, porque en ningún momento de mi vida he tenido la envidiable sensación de constituir una personalidad continua. [...]

[17] Uno de los problemas con este proyecto, y es un problema de fondo, es que de forma casi segura uno va a equivocar su "historia" en un plano más o menos emocional; a menos que, quizá, se tenga la ayuda de un terapeuta verdaderamente talentoso.

> Cuando era un niño eso no me preocupaba, y, de hecho, si hubiese conocido en aquel momento *Der Mann ohne Eigenschaften* [*El hombre sin atributos*, una novela de Robert Musil], el hombre sin atributos, lo habría recibido como a mi hermano de sangre y me habría regocijado por no estar solo en el mundo; como lo estaba, me contentaba con una fantasía privada de mi propia cosecha en la que mè imaginaba ser Don Nadie. (Rees 1960, pp. 9–10)[18]

A diferencia de Rees, yo tengo una perfecta comprensión de mí mismo como alguien con una personalidad, pero no siento ningún interés en absoluto por la respuesta a la pregunta "¿Qué ha hecho GS de su vida?", o "¿Qué he hecho de mi vida?" La estoy viviendo, y ese tipo de pensamiento sobre mi vida no es parte de ella. Esto no quiere decir que sea irresponsable en algún sentido. Es sólo que, en la medida en que me importan mi vida y mi propio ser, lo que me importa es cómo soy ahora. La forma en que soy ahora está profundamente moldeada por mi pasado, pero lo que importa son sólo las presentes consecuencias moldeadoras del pasado, no el pasado como tal. Estoy de acuerdo con el conde de Shaftesbury:

> Los metafísicos [...] afirman que si se elimina la memoria, el Yo se pierde. [Pero] ¿para qué importa la memoria? ¿Qué tengo yo que ver con ella? Si, *mientras yo soy*, soy como debería ser, ¿qué más me importa? Y por lo tanto dejadme perder el *Yo* a cada hora, y ser veinte Yoes sucesivos, o Yoes nuevos, todos son el mismo para mí: [mientras] no pierda mi opinión [es decir, mi perspectiva general, mi carácter, mi identidad moral]. Si llevo todo eso conmigo, seré yo; todo está bien. [...] —El *ahora*; el *ahora*—. Tened esto en mente: en esto, lo es todo. (Shaftesbury 1900, pp. 136–137)[19]

[18] Pessoa también se experimenta a sí mismo como si no tuviese o no fuese en absoluto un Yo concreto, y esta característica, valorada en múltiples tradiciones religiosas, bien podría correlacionarse positivamente con la Episodicidad cuando se da de forma natural. Pessoa, sin embargo, se experimenta a sí mismo como si tuviese múltiples personalidades, lo que sería un tema muy distinto.

[19] Epicteto es una influencia importante.

Creo, entonces, que la tesis ética de la Narratividad es falsa, y que la tesis psicológica de la Narratividad también es falsa en cualquier versión que no sea trivial. ¿Qué quiero decir con que no sea trivial? Bueno, si alguien dice, como hacen algunos, que hacer café es una narración que implica Narratividad, pues hay que pensar con antelación, hacer las cosas en el orden correcto, etc., y que la vida cotidiana implica muchas narraciones de este tipo, entonces considero que la afirmación es trivial.[20]

¿De alguna manera recae en mí la responsabilidad de explicar la amplia aceptación de las dos tesis, dado que creo que son falsas? No lo creo. Los seres humanos tienden a favorecer falsos puntos de vista en asuntos de este tipo cuando teorizan. Sin embargo, creo que considerarlas como una moda intelectual forma parte de la explicación. También sospecho que los que se sienten tentados a escribir sobre el tema de la "narratividad" tienden a tener posturas o personalidades fuertemente Diacrónicas y Narrativas y a generalizar a partir de su propio caso con esa especial confianza, fabulosamente fuera de lugar, que la gente siente cuando considera que los elementos de su propia experiencia que son fundamentales para ellos desde un punto de vista existencial también deben ser fundamentales para todos los demás.[21]

6

—Todo muy interesante, pero ¿qué es exactamente la Narratividad (con mayúscula)? Todavía no has abordado la cuestión directamente y se te está acabando el tiempo.

Tal vez la primera cosa que debería decir es que ser Diacrónico no implica automáticamente ser Narrativo. Tiene que haber algo más para experimentar la vida como una narración aparte de ser

[20] Taylor reconoce explícitamente que lo es cuando "se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cincos minutos". Pero en "la cuestión de mi lugar en relación al bien", este "dar sentido a mi acción actual [...] requiere una compresión narrativa de mi vida" (Taylor 1989, p. 48 [65]).

[21] Creo que ésta podría ser la mayor fuente de infelicidad en lo que atañe a las relaciones interpersonales.

Diacrónico, pues se puede ser Diacrónico, experimentarse de forma natural a uno mismo* como algo existente en el pasado y en el futuro, sin tener ninguna sensación particular de que la propia vida constituye una narración.

—De acuerdo, pero tampoco has dicho lo que es una narración (con minúscula).

Bueno, el paradigma de una narración es una historia convencional contada con palabras. Asumo que el término atribuye, al menos, cierto tipo de *unidad* o *coherencia argumental*, y por lo tanto también temporal, a las cosas a las que se aplica de forma estándar —vidas, partes de vidas, obras escritas—. Por consiguiente, no se aplica a secuencias de acontecimientos aleatorios o radicalmente desconectados, ni siquiera cuando están ordenados de forma secuencial y son cronológicamente contiguos, o a escritos que han sido fragmentados de forma picaresca o aleatoria.[22]

—Esto no nos lleva muy lejos, dado que todavía necesitamos saber por qué la unidad o coherencia argumental de una vida hace que ésta sea específicamente narrativa *por naturaleza. Después de todo, hay un sentido claro en el que toda vida humana tiene una unidad argumental —una unidad en el desarrollo histórico de su carácter, así como también una unidad biológica— simplemente por ser la vida de un ser humano. Dejando de lado los casos de locura extrema, cualquier vida humana, incluso una altamente trastornada, puede ser objeto de una biografía excepcional que posea todas las virtudes, en cuanto unidad-narrativa-cohesionada, de esta forma literaria. Pero si este tipo de unidad argumental es suficiente para tener una estructura narrativa, entonces es trivialmente cierto que todas las vidas humanas tienen una estructura narrativa. En realidad, incluso los perros y los caballos pueden ser objeto de biografías excelentes.*

Cierto. Y creo que ésta es la razón por la que la reivindicación distintiva de los defensores de la tesis psicológica de la Narrati-

[22] Hay, sin embargo, algunas complicaciones interesantes.

vidad es que para que una vida sea una narración en el sentido requerido debe ser vivida Narrativamente. La persona en cuestión debe ver o sentir su vida como una narración, interpretarla como una narración, vivirla como una narración. Podríamos ponerlo de una forma aproximada diciendo que la narratividad "objetiva" o en minúscula requiere la Narratividad "subjetiva" o con mayúscula.[23]

—Ahora estás usando la noción de Narratividad psicológica con mayúscula para caracterizar el concepto de narratividad "objetiva" con minúscula, y todavía no tengo una idea clara de lo que es la Narratividad con mayúscula.

Bueno, no es fácil, pero quizá se pueda partir de la idea de una *construcción* en el sentido de un constructo. La perspectiva Narrativa implica claramente introducir algún tipo de construcción —una construcción que unifique o dé forma— en los acontecimientos de la vida, o en partes de la vida. No creo que esta construcción implique ninguna actividad intencional, ni ningún desvío o adición con respecto a los hechos. Sin embargo, la actitud Narrativa (como ya lo hemos acordado) debe suponer algo más que una disposición para entender la vida como una unidad sólo en cuanto a que se trate de la vida de un ser humano biológicamente único. Tampoco puede consistir únicamente en la capacidad de ofrecer un registro secuencial del curso de la vida misma —la historia misma de nuestra vida—, aun cuando nuestra vida ejemplifique de hecho un patrón clásico de desarrollo narrativo de forma previa e independiente de cualquier construcción o interpretación. Es necesario, además, comprometerse —por repetirlo una vez más— con algún tipo de constructo de la propia vida. Hace falta tener algún tipo de tendencia hacia la

[23] MacIntyre no dice explícitamente en los pasajes que he citado que la narratividad de la vida requiera la Narratividad. En *Tras la virtud* se muestra especialmente preocupado con la idea de que "pensar en la vida humana como narración unitaria es pensar de manera extraña a los modos individualistas y burocráticos de la cultura moderna" (MacIntyre 1981, p. 211 [298]), y esta observación era principalmente una crítica —una excelente— a las ciencias sociales de la época.

búsqueda relativamente a gran escala de coherencia, de unidad, de patrones o, de forma más general,

> **[F]** una tendencia a *encontrar una estructura formal* (*form-finding*)

cuando se trata de la aprehensión de la propia vida, o de partes relativamente amplias de la propia vida.[24]

—Pero esto ni siquiera sirve para distinguir entre Narratividad y Diacronicidad, pues ser Diacrónico ya supone introducir una construcción en la propia vida —en la vida del ser humano que somos—: ser Diacrónico consiste en aprehender esa vida a través de la sensación unificadora de que uno estaba allí en el pasado y estará allí en el futuro. Y aun así dices que ser Diacrónico no es suficiente para ser Narrativo.*

Estoy dispuesto a aceptar que ser Diacrónico ya supone introducir cierta construcción en la propia vida en el sentido que estás especificando. Sin embargo, se puede ser Diacrónico sin concebir activamente la vida, de forma consciente o inconsciente, como una especie de unidad argumental ética, histórica y de carácter, o en términos de una historia, una *Bildung* o "búsqueda". Se puede ser Diacrónico sin tener la sensación de que uno tiene algún tipo significativo de estructura *narrativa*. Y se puede ser Diacrónico sin aprehenderse a uno mismo como algo cuya persistencia a lo largo del tiempo tenga una gran importancia.[25]

—Ya has dicho eso anteriormente, y la pregunta sigue sin respuesta: ¿qué tipo de constructo es necesario para hablar de Narratividad? ¿Cuándo se cruza la línea entre la mera Diacronicidad y la Narratividad? Esto sigue siendo extraordinariamente confuso.

Estoy de acuerdo en que la propuesta de que encontrar una estructura formal es una condición necesaria de la Narratividad

[24] En adelante omitiré la especificación relativa a las "partes de la vida", que se debe dar por sobreentendida.

[25] Las expresiones "discernir", "aprehender", "encontrar" o "detectar" se usan todas con un significado no-fáctico.

es muy poco específica, pero su falta de especificidad puede ser una virtud, pues me parece claro que la Diacronicidad (D) y la tendencia a encontrar una estructura formal (F) son independientes entre sí. En la práctica, sin duda, a menudo se dan juntas, pero podemos imaginarnos [−D + F] una persona Episódica cuya tendencia a encontrar una estructura formal se ve estimulada precisamente por la falta de una perspectiva Diacrónica, y, por el contrario, [+ D − F] una persona Diacrónica que vive, por la fuerza de las circunstancias, una vida intensamente picaresca e inconexa sin tener ninguna tendencia en absoluto a encontrar una unidad o un patrón de desarrollo narrativo. Otros Diacrónicos en circunstancias similares pueden pasar de [+ D − F] a [+ D + F], adquiriendo así una tendencia a encontrar una estructura formal precisamente porque les angustia la sensación de que su vida sea "una maldita cosa después de otra" (Hubbard 1909, p. 32). El gran y radicalmente no-Narrativo Stendhal podría ser considerado un ejemplo de este tipo, a la luz de todos sus caóticos proyectos autobiográficos, aunque me siento más inclinado a clasificarlo como [−D + F].[26] En cualquier caso, el hecho es que se puede ser Diacrónico al mismo tiempo que se es muy irreflexivo acerca de uno mismo. Uno puede sentirse inclinado a pensar que cualquier acontecimiento del pasado que se le recuerde le sucedió a él mismo*, sin necesariamente comprender de forma positiva su vida como una unidad en cualquier otro sentido —por ejemplo, en uno específicamente narrativo—.

Creo que la noción de encontrar una estructura formal capta algo que es esencial para ser Narrativo y que va más allá de ser meramente Diacrónico, por lo que alguien podría pensar que tener una tendencia a encontrar una estructura formal no sólo es necesario para la Narratividad, sino que también es mínimamente suficiente. Contra esta postura, se puede argumentar

[26] Considero a Stendhal fuertemente Episódico pero sujeto a algunos flashes Diacrónicos. Creo que Jack Kerouac podría ser un caso claro de un Episódico en busca de una mayor estructura formal. También hay elementos claros de este tipo en Malcolm Lowry. Laurence Sterne hace comedia a partir de la Episodicidad. Jerry Fodor cita a Anthony Powell, a quien no he leído, como un buen ejemplo de Episódico que aspira a la Narratividad.

que si uno es genuinamente Narrativo también debe tener (por supuesto) algún tipo distintivo de

[S] tendencia a *contar historias* (*story-telling*)

cuando se trata de la aprehensión de la propia vida —donde contar historias se entiende de tal manera que no implica ningún tipo de tendencia a la invención, consciente o no, aunque tampoco la excluye—. En este sentido, uno debe ser propenso a aprehenderse o considerarse a sí mismo y a su vida como una historia que se amolda a la estructura formal de algún género narrativo reconocido.

Contar historias es una especie de tendencia a encontrar una estructura formal, y el modelo básico para ello, quizá, es la manera en que los periodistas talentosos e imparciales o los historiadores informan de una secuencia de eventos. Obviamente realizan una selección de los hechos que cuentan, pero —se supone— no los distorsionan o falsean, y al mismo tiempo hacen algo más que situarlos en el orden temporal correcto, ya que también los conectan mediante una explicación. En este sentido no-falsificador, contar historias implica la capacidad de detectar —no inventar— coherencias argumentales en la multiplicidad de la propia vida. Es una manera en la que uno puede ser capaz de aprehender las profundas constantes de índole personal que de hecho existen en la vida de todo ser humano —aunque creo que esto también se puede hacer mediante la tendencia a encontrar una estructura formal sin necesidad de contar historias—.

De este modo, la tendencia a contar historias implica la tendencia a encontrar una estructura formal, y ambas juntas son sin duda (trivialmente) suficientes para la Narratividad.

7

Una tercera sugerencia más problemática es que si se es Narrativo, también se debe tener una tendencia a implicarse inconscientemente en invenciones, ficciones de algún tipo —falsificaciones, fabulaciones, actitudes revisionistas—, cuando se trata de la aprehensión de la propia vida. Voy a llamar a esta tendencia:

[R] revisión.

De acuerdo con *la tesis de la revisión*, la Narratividad siempre lleva consigo algún tipo de tendencia revisionista, entendiéndose que la revisión implica de manera esencial más que un mero cambio de nuestro punto de vista sobre los hechos de nuestra vida. (Uno puede cambiar el punto de vista sobre los hechos de su vida sin ningún tipo de falsificación, simplemente empezando a ver las cosas con mayor claridad.)

La revisión, en el sentido que estoy presentando, es por definición no consciente. A veces puede comenzar conscientemente, con mentiras deliberadas que se cuentan a los demás, por ejemplo, y puede tener estadios semiconscientes, pero no es una verdadera revisión a menos que, o hasta que, sus productos se perciben como verdades en un sentido que excluye cualquier conciencia de la falsificación.[27] La frontera consciente/no consciente es a la vez turbia y porosa, pero creo que el concepto de revisión es lo suficientemente robusto como para superar esa dificultad. Los casos paradigmáticos son claros y extremadamente habituales.

Si la tesis de la revisión fuese cierta, sería una mala noticia para la tesis ética de la Narratividad, cuyos partidarios no pueden desear que el éxito ético dependa esencialmente de algún tipo de falsificación. No tengo ninguna duda de que casi toda la Narratividad humana se ve comprometida por la revisión, pero no creo que sea algo necesario. En cualquier caso se trata de un fenómeno amplio y complejo, por lo que únicamente haré unos pocos comentarios.

A menudo se dice que la memoria autobiográfica es un fenómeno esencialmente *constructivo* y *reconstructivo* (en términos de la psicología experimental) en lugar de uno simplemente *reproductivo*, y hay un sentido claro en que esto es cierto.[28] La memoria elimina, abrevia, edita, reordena, remarca. Aun cuando

[27] Es bien sabido que se pueden olvidar los orígenes de mentiras plenamente conscientes, las cuales llegan a ser creídas por completo por sus autores.

[28] Pueden encontrarse dos buenos análisis en Brewer 1988, y McCauley 1988.

la construcción y la reconstrucción son características universales de la memoria autobiográfica, no necesitan incluir la revisión tal como la hemos definido, ya que podrían basarse en contar historias sin mentiras o en la busca de una estructura formal. Muchos han propuesto que todos somos, sin excepción, autofabuladores incorregibles, "narradores poco fiables" de nuestras propias vidas,[29] y algunos de los que sostienen este punto de vista se atribuyen a sí mismos una mayor honestidad, al mismo tiempo que ven orgullo, autoengaño, etc., en aquellos que lo niegan. Pero algunas investigaciones muestran claramente que esto no es cierto; al menos no para todo el mundo. Se trata de otra marcada diferencia en la esfera de la psicología humana. Algunas personas son decididamente fabulistas; pero en otras la memoria autobiográfica es fundamentalmente no distorsionadora, independientemente de los procesos automáticos de remodelación y refundición que pueda implicar de forma inevitable.[30]

Algunos piensan que la revisión tiene siempre una *carga emotiva*, como veremos, que siempre está motivada por un grupo central interconectado de emociones morales como el orgullo, el amor propio, el engreimiento, la vergüenza, el arrepentimiento, el remordimiento y la culpa. Algunos van más allá y afirman, como Nietzsche, que siempre revisamos en nuestro propio beneficio: " 'He hecho esto', dice mi memoria. '¡Imposible!', dice mi orgullo, y permanece inflexible. A final de cuentas, la memoria es la que cede" (Nietzsche 1999, § 69 [93]).

Parece, sin embargo, que ninguna de estas afirmaciones es cierta. La primera, que toda revisión tiene una carga emocional, puede mejorarse considerablemente con la inclusión de factores

[29] Véanse, por ejemplo, Bruner 1987; 1990, y 1994. La noción de "narrador poco fiable" proviene de la crítica literaria. En *El pasado de la mente* (1998a), Gazzaniga parece defender un punto de vista profundamente reconstructivo de la memoria humana, pero más tarde sólo dice que la memoria personal tiende a ser "un poco ficcional" (Gazzaniga 1998b, p. 713).

[30] W. Brewer (1988, p. 27) argumenta que la evidencia a favor de "la visión reconstructiva de la memoria personal [...] no parece muy convincente". Véanse también Wagenaar 1994; Baddeley 1994, p. 239, y Swann 1990. M. Ross (1989) argumenta que la revisión que parece estar implicada en la autoestima podría estar motivada únicamente por una preocupación por la consistencia.

como la modestia o la baja autoestima, la gratitud o el perdón, en el grupo central de ánimos y emociones que motivan la revisión; algunas personas son tan propensas a revisar en su propio detrimento y en beneficio de los demás como a hacerlo a la inversa. Pero aun así la afirmación de que la revisión tiene siempre una carga emotiva sigue siendo falsa. La revisión podría ocurrir simplemente porque uno sea un detector de estructuras formales nato, pero muy olvidadizo, e instintivamente trate de formar una historia coherente a partir de los limitados materiales de los que dispone.[31] Los contadores de historias frustrados pueden caer en la revisión simplemente porque no consiguen encontrar una estructura satisfactoria en sus vidas sin estar de ninguna manera motivados por un deseo de preservar o restaurar su autoestima. La rememoración que hace John Dean de sus conversaciones con Nixon en las audiencias de Watergate es otro caso bien conocido de revisión sin carga emotiva. Cuando las cintas desaparecidas fueron encontradas, su testimonio se reveló impresionantemente "preciso sobre las posiciones básicas de los sujetos implicados" a pesar de que era "inexacto con respecto a lo que se dijo exactamente durante las conversaciones" (Brewer 1988, p. 27). Su recuerdo de los eventos implicaba revisión además de un rutinario olvido y una reconstrucción moralmente neutra, en la medida en que contenía algunos errores flagrantes, pero no hay ninguna razón para pensar que tuviese una carga emocional significativa.[32] Los recuerdos de tipo "flash" (como la memoria de lo que se estaba haciendo cuando se escuchó la noticia del tiroteo del presidente Kennedy, o la del 11–S) pueden ser sorprendentemente inexactos —asombrosamente, dada nuestra certeza de que los recordamos con precisión— pero una vez más parece que no hay razón para pensar que la revisión que implican deba tener una carga emocional.[33]

Aun en los casos en que la revisión tiene efectivamente una carga emotiva, la opinión más extendida de que siempre re-

[31] Tal vez la "fabulación" en pacientes con síndrome de Korsakov es un ejemplo extremo y patológico de revisión. Véanse, por ejemplo, Sacks 1985, y Gazzaniga 1998a.

[32] *Cfr.* Neisser 1981.

[33] Véase, por ejemplo, Pillemer 1998, cap. 2.

visamos en nuestro propio beneficio debe ceder ante la gran cantidad de evidencias procedente de nuestra vida cotidiana a favor de que algunas personas son mucho más propensas a revisar en su propio detrimento —o que simplemente olvidan las cosas buenas que han hecho—.[34] Cuando La Rochefoucauld dice que el amor propio es más sutil que el hombre más sutil del mundo, hay algo de verdad en lo que dice. Y revisar en su propio detrimento puede ser para algunos no menos atractivo que revisar en su favor. Sin embargo, La Rochefoucauld a veces es demasiado inteligente, o ignorante, en su cinismo.[35]

¿Es la tendencia a la revisión una parte necesaria de ser Narrativo? No. En nuestro propio y frágil caso, podría ser que una Narratividad significativa rara vez pudiera darse sin revisión; pero la tendencia a contar historias es suficiente para la Narratividad, y uno puede ser contador de historias sin ser revisionista. Así que la tesis ética de la Narratividad sobrevive a la amenaza planteada por la tesis de la revisión. Cuando Bernard Malamud afirma que "toda biografía es, en definitiva, ficción", simplemente por el hecho de que "ninguna vida puede recuperarse totalmente tal como fue", no está implicando que toda biografía deba ser también, en última instancia, falsa (Malamud 1979, p. 20 [28]).

8

He hecho algunas distinciones, pero ninguna de ellas es demasiado clara, y si uno se pregunta cómo los Diacrónicos [D], los detectores de estructuras formales [F], los contadores de historias [S] y los revisionistas [R] se relacionan entre sí, la respuesta, hasta donde yo entiendo, es que casi todo vale. Contar historias implica encontrar una estructural formal, dado que en el fondo es una manera de encontrar una estructura formal, pero no veo ninguna otra conexión necesaria entre las cuatro tendencias. Hay

[34] Para una argumentación más formal, véase, por ejemplo, Wagenaar 1994.

[35] Incluso aunque todos tendiésemos a ver nuestra vida bajo una luz favorable, no se seguiría que todos fuésemos revisionistas: algunos tendrían justificaciones de sus acciones que fuesen favorecedoras, que conservasen su autoestima, ya en el momento de la acción, y por lo tanto no tendrían necesidad de hacer una revisión posterior.

quien piensa que todos los seres humanos normales tienen estas cuatro propiedades. Por mi parte, creo que algunos seres humanos normales no tienen ninguna de ellas. Algunos piensan que la Narratividad implica necesariamente las cuatro. Yo creo (como acabo de señalar) que el caso límite de Narratividad no implica nada más que encontrar una estructura formal y contar historias (ni siquiera se requiere ser Diacrónico). Si, por último, se toma el término "Narratividad" simplemente como un nombre para *cualquier tipo de actitud reflexiva hacia uno mismo y hacia la propia vida que hace que ésta sea correctamente considerada valiosa*, entonces considero que el caso límite de "Narratividad" no implica nada más que encontrar una estructura formal, descartando cualquier aspecto distintivamente Narrativo.

¿Cómo se clasifican según este esquema los autores que he citado? Bueno, Dennett respalda un punto de vista acerca de lo que es ser Narrativo que contiene todas las letras [+ D + F + S + R], y parece poner un énfasis especial en la revisión:

> Nuestra táctica fundamental de autoprotección, de autocontrol y de autodefinición no consiste en tejer una tela o construir una presa, sino en contar historias, y más particularmente, en [*inventarse*][36] y controlar la historia que contamos a los demás —y a nosotros mismos— sobre quiénes somos. (Dennett 1991, p. 418 [428], las cursivas son mías.)[37]

Creo que Bruner coincidiría con esta descripción. Asumo que Sartre respalda [+ F + S + R], y que no está particularmente preocupado por [D], en la medida en que está principalmente interesado en el corto plazo, en-el-contar-historias-presente. La versión de Schechtman de la Narratividad es [+ D + F + S ± R]; asume que todos somos Diacrónicos y requiere que

[36] En inglés: *concocting*. El traductor de la obra de Dennett ha optado por "urdir", aunque dada la interpretación que Strawson está haciendo aquí, he decidido modificar su traducción. [N. del t.]

[37] Dennett considera que esta historia es principalmente acerca de *quiénes* somos, y en ese sentido parece que la palabra "informe" podría ser tan válida como "historia", aunque entonces se referiría a eventos concretos de nuestra vida.

además seamos detectores de estructuras formales y contadores de historias de un modo explícito, por lo que

> construir una identidad requiere que un individuo conciba su vida como si tuviese la forma y la lógica de una historia —más específicamente, la historia de la vida de una persona—, entendiendo por "historia" una narración lineal y convencional; (Schechtman 1996, p. 96)[38]

pero es importante, desde su perspectiva, que no haya una revisión significativa, que la autonarración sea esencialmente fiel a la realidad.

Por mi parte, me considero [−D − F − S − R]. La afirmación de que no soy revisionista es la más vulnerable, pues por definición uno no es consciente de que revisa cuando lo hace. Así que puedo estar equivocado, pero (evidentemente) no lo creo.

En la formulación más estricta del punto de vista de Schechtman, yo no sería realmente una persona. Algunas criaturas que poseen conciencia, dice, "tejen historias sobre sus vidas, y es el hecho de que lo hagan lo que las *hace* personas"; tener una "identidad" como persona es "tener una autoconcepción narrativa [...], experimentar los acontecimientos de la propia vida interpretados a través del propio sentido de la propia historia vital" (Schechtman 1996, p. 117). Ésta es, de hecho, una reivindicación bastante común, pero Schechtman va más allá, y llega a afirmar que "los elementos de la narración de una persona" que figuran sólo en su "autonarración implícita", y que "no puede articular [...] son sólo parcialmente suyos —le son imputables en un grado menor que los aspectos de la narración que sí puede articular" (Schechtman 1996, p. 117).

Esta postura me parece que expresa un ideal de control y autoconciencia en la vida humana que es errado y potencialmente

[38] Ésta es una forma muy extrema de expresar su punto de vista, que a veces adopta fórmulas más suaves y útiles (Schechtman 1996, pp. 117 y 159). Para una mayor discusión sobre la idea de la "autoconstitución narrativa", véase Strawson 2012. [La teoría de Schechtman se conoce precisamente por el nombre de "perspectiva de la autoconstitución narrativa" (*narrative self-constitution view*). (N. del t.)]

pernicioso. La aspiración a una autoarticulación Narrativa explícita es natural en algunos seres humanos —para algunos, tal vez, incluso puede ser útil— pero en otros es completamente antinatural y ruinosa. Mi intuición es que casi siempre hace más daño que bien; que la tendencia Narrativa a buscar una coherencia en nuestra historia o narración es, en general, un gran obstáculo para la autocomprensión: para tener prácticamente un sentido real, justo, general, de forma implícita o explícita, de la propia naturaleza. Es bien sabido que contar una y otra vez el propio pasado conlleva cambios, mejoras, eliminación de aspectos confusos, desviaciones de los hechos, y la investigación reciente ha demostrado que no se trata sólo de una debilidad psicológica humana. Resulta que el hecho de que cualquier rememoración consciente de un evento pasado traiga consigo una alteración es una consecuencia inevitable de la mecánica del proceso neurofisiológico mediante el que se establecen los recuerdos.[39] La consecuencia de esto es evidente: cuanto más recuerdes, vuelvas a contar, te narres a ti mismo, te arriesgas a alejarte más de una autocomprensión exacta, de la verdad de tu ser. Algunos cuentan constantemente sus experiencias diarias a los demás como si fuesen historias, y lo hacen con gran fruición. Se están distanciando cada vez más de la verdad. Otros nunca lo hacen, y cuando se ven obligados a contar algunos hechos de su vida lo hacen con torpeza, equivocándose al hablar y sintiéndose incómodos, de una forma que es en cierto sentido esencial y poderosamente resistente a la narración. Entre los no-Narrativos también existen anti-Narrativos, para quienes cualquier acto que suponga contar una historia de su vida —digamos que alguien, en tu presencia, esté contando un incidente de tu vida a un grupo de amigos— implica perder el fondo de las cosas, perder la veracidad, aun cuando todos los hechos se cuenten correctamente.

Ciertamente la Narratividad no es necesaria para "examinar la propia vida" (tampoco lo es la Diacronicidad), y en cualquier caso no está tan claro que examinar la propia vida, algo que Sócrates consideraba esencial para la existencia humana,

[39] Véanse McCrone 2003; y Debiec, LeDoux y Nader 2002.

sea siempre algo bueno. La gente puede desarrollarse y profundizar en sus vidas de formas valiosas sin ningún tipo de reflexión explícita específicamente Narrativa, al igual que los músicos pueden mejorar gracias a los ensayos sin recordarlos de forma individual. Vivir bien es, para muchos, un proyecto totalmente no-Narrativo. Dando por supuesto que alguna clase de autocomprensión es necesaria para una vida humana buena, para conseguirla, no se necesita más que la tendencia a encontrar una estructura formal, la cual puede existir en ausencia de Narratividad; y además ésta puede ser osmótica, sistémica, no representada en la conciencia. Alguien podría decir que la adquisición de una autocomprensión en psicoterapia, como mínimo, es esencialmente un proyecto Narrativo, y es cierto que la terapia habitualmente implica identificar conexiones causales clave entre aspectos de nuestros primeros años de vida y la forma en que somos actualmente. Pero incluso aunque lo que se aprenda tenga la forma "es porque a este niño le pasaron X e Y que yo soy Z ahora", no es necesario que haya nada ni distintiva ni siquiera remotamente Narrativo en la actitud psicológica hacia esas conexiones causales, como tampoco es necesario que la haya cuando un adulto descubre que una cicatriz (física) tiene su origen en una caída del cochecito cuando era un bebé. No es una condición necesaria para una terapia efectiva —y ciertamente uno no necesita tener un sentimiento Diacrónico de que el niño del que se habla en terapia es él*—. Más aún, uno no tiene por qué tener una narración satisfactoria de sí mismo "forjada" por el terapeuta, o en el proceso de terapia, para vivir bien. Dios nos libre.

9

—Lo siento, pero realmente no tienes idea de la fuerza y el alcance de la tesis psicológica de la Narratividad. Eres exactamente igual de Narrativo que cualquier otra persona, y tus narraciones sobre ti mismo determinan la forma en que piensas sobre ti mismo a pesar de que no seas consciente de ello.

Bueno, hemos llegado a un punto muerto. Sencillamente no creo que sea así, y asumo que el desacuerdo no es sólo terminológico.

La autocomprensión no tiene por qué tomar una forma narrativa, ni siquiera de forma implícita. Soy un producto de mi pasado, incluso de mi pasado más temprano, en muchos aspectos sumamente importantes; pero de aquí simplemente no se sigue que la autocomprensión, o el mejor tipo de autocomprensión, deba tomar una forma narrativa, o incluso una forma histórica. Si se me ordenase hacer explícita mi propia autocomprensión, podría perfectamente ilustrar mi visión de mí mismo haciendo referencia a cosas que yo (GS) he hecho, pero ciertamente no se seguiría que tuviese una perspectiva Diacrónica, y menos aún Narrativa.

En este punto, Heidegger nos informa, en una variación del pensamiento de Sócrates, que la existencia de un ser humano —la existencia del "Dasein"— está constituida por el hecho de que su ser es una tarea para él. Bien, pero no está del todo claro que ser una cosa cuyo ser es una tarea para ella necesariamente tenga que involucrar algún tipo de perspectiva narrativa. Heidegger asume que la "autocomprensión, es constitutiva del [propio][40] [...] ser quien se es o lo que se es", y que esta autocomprensión consiste en gran medida en el propio "determinarse uno mismo como alguien, apresurándose hacia una posible forma de ser" (Blattner 1999, p. 32).[41] Y aquí parece estar insistiendo (aunque no entiendo su noción de temporalidad) en la importancia de ser Diacrónico y además Narrativo. Pero si ésta es su reivindicación, entonces, una vez más, me parece falsa: falsa como afirmación universal acerca de la vida humana, falsa como afirmación sobre lo que es para los seres humanos ser quienes son o lo que son, falsa como afirmación normativa acerca de lo que debe ser la vida humana buena o auténtica, falsa acerca de lo que debe implicar cualquier autocomprensión, y falsa acerca de lo que, en el mejor de los casos, es la autocomprensión. Tal vez la autenticidad heideggeriana sea compatible con el aparentemente opuesto ideal de vivir en el momento —"Total, que no os agobiéis por el mañana, porque el mañana

[40] He sustituido el "Dasein" del texto original con el "propio".

[41] *Cfr.* Heidegger (1962, p. 344 [316]). "En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el Dasein resuelto se libera para su mundo".

traerá su propio agobio. A cada día le basta su propio mal" (*Mateo* IV, 34)—,[42] pero esto no me convence.

10

Todavía hay mucho más que decir. Puede que algunos piensen todavía que la vida Episódica debe tener carencias de algún tipo. Pero las vidas realmente desenfadadas, que toman las cosas como vienen, están entre las mejores que hay, intensas, dichosas, profundas.[43] Hay quienes piensan que un Episódico no puede conocer realmente lo que es la verdadera amistad, o incluso ser leal. Éstos son refutados por Michel de Montaigne, un gran Episódico famoso por su amistad con Etienne de la Boétie, quien pensaba de sí mismo que "nada sé hacer mejor que ser amigo" (Montaigne 1991, p. 32 [70]), aunque

> no hay hombre que menos deba meterse a hablar de la memoria que yo. Pues apenas si hallo rastros de ella en mí y no creo que haya otra en el mundo tan monstruosamente insuficiente. (Montaigne 1991, p. 32 [69])

Montaigne se da cuenta de que a menudo se lo juzga mal y se lo malinterpreta, pues cuando admite que tiene una memoria muy pobre la gente supone que lo que le ocurre es que es un ingrato: "confunden mi afecto y mi memoria", comenta, y por supuesto cometen un gran error al hacerlo (Montaigne 1991, p. 33 [70]).[44] El don de la amistad no requiere ninguna capacidad de recordar en detalle las experiencias pasadas que se han compartido, ni ninguna tendencia a valorarlas. Se muestra en cómo se es en el presente.

Pero ¿pueden ser los Episódicos seres morales de una forma apropiada? Esta pregunta preocupa a muchos. Kathy Wilkes

[42] Este modo de estar en el presente no tiene nada que ver con el modo "estético" de estar en el presente descrito y condenado por Kierkegaard.

[43] Nótese, sin embargo, cómo Tom Bombadil en *El señor de los anillos* puede producir cierta ansiedad.

[44] Una segunda ventaja de tener una memoria tan pobre, continúa, es que "recuerdo menos las ofensas padecidas" (Montaigne 1991, p. 33 [71]).

(1998) piensa que no. Del mismo parecer, quizá, sean Plutarco y muchos otros. Pero la Diacronicidad no es una condición necesaria para una existencia moral apropiada, ni para un sentido adecuado de la responsabilidad.[45] En cuanto a la Narratividad, en la esfera de la ética es más una desgracia o un mal hábito que un prerrequisito para una vida buena. Genera el riesgo de que se produzca una extraña mercantilización de la vida y el tiempo —del alma, entendida en un sentido estrictamente secular—. Hace que se pierda por completo la perspectiva. "Vivimos", como el gran escritor de cuentos V.S. Pritchett señala, "más allá de cualquier historia que nos haya tocado representar" (Pritchett 1979, p. 47).[46]

BIBLIOGRAFÍA

Attridge, J., 2004, "Episodic Conrad", *The Times Literary Supplement*, no. 5306, 10 de diciembre, p. 17.

Baddeley, A., 1994, "The Remembered Self and the Enacted Self", en Neisser y Fivush 1994, pp. 236–242.

Blattner, W., 1999, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Blumenfeld, L., 2003, *Revenge: A Story of Hope*, Washington Square Press, Nueva York.

Brewer, W.F., 1988, "Memory for Randomly Sampled Autobiographical Events", en Neisser y Winograd 1988, pp. 21–90.

Bruner, J., 1994, "The 'Remembered' Self", en Neisser y Fivush 1994, pp. 41–54.

———, 1990, *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, trad. Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza, Alianza, Madrid, 1991.]

———, 1987, "Life as Narrative", *Social Research*, vol. 54, no. 1, pp. 11–32.

Campbell, J., 1994, *Past, Space, and Self*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

[45] Analizo la ética Episódica en "Episodic Ethics" (Strawson 2008). Véase también Strawson (2011).

[46] Agradezco sus comentarios a quienes me escucharon hablar sobre este tema en Oxford (1999), Rutgers (2000) y Reading (2003), y a Alan Jenkins en *The Times Literary Supplement*.

Coupland, D., 1996, *Generation X*, Abacus, Londres; 1a. ed, 1992. [Versión en castellano: *Generación X*, trad. Mariano Antolín Rato, Ediciones B, Barcelona, 1995.]

Debiec, J., J. LeDoux y K. Nader, 2002, "Cellular and Systems Reconsolidation in the Hippocampus", *Neuron*, vol. 36, no. 3, pp. 527–538.

Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co., Boston. [Versión en castellano: *La conciencia explicada*, trad. Sergio Balari Ravera, Paidós, Barcelona, 1995.]

———, 1988, "Why Everyone Is a Novelist", *The Times Literary Supplement*, no. 4459, 16–22 de septiembre, pp. 1016, 1028–1029. [Versión en castellano: "El Yo como centro de gravedad narrativa", trad. Alfonso Muñoz Corcuera, *Logos: Anales del seminario de metafísica*, vol. 46, 2013 (en prensa).]

Ford, F.M., 1989, *Joseph Conrad, A Personal Remembrance*, Ecco Press, Nueva York; 1a. ed, 1924.

Gazzaniga, M., 1998a, *The Mind's Past*, California University Press, Berkeley. [Versión en castellano: *El pasado de la mente*, trad. Pierre Jacomet, Andrés Bello, Barcelona, 1999.]

———, 1998b, "The Neural Platonist", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, pp. 706–717.

Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson, Blackwell, Oxford; 1a. ed., 1927. [Versión en castellano: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.]

Hubbard, E., 1909, "Sin título", *The Philistine: A Periodical of Protest*, vol. 30, no. 1.

James, H., 1999, *Henry James: A Life in Letters*, ed. P. Horne, Penguin, Londres.

MacIntyre, A., 1981, *After Virtue*, Duckworth, Londres. [Versión en castellano: *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel y Bernaldo de Quirós, Crítica, Barcelona, 2004.]

Malamud, B., 1979, *Dubin's Lives*, Farrar Straus and Giroux, Nueva York. [Versión en castellano: *Las vidas de Dubin*, trad. J. Fernández, Plaza y Janés, Esplugues de Llobregat, 1981.]

McCauley, R.N., 1988, "Walking in Our Own Footsteps: Autobiographical Memory and Reconstruction", en Neisser y Winograd 1988, pp. 126–144.

McCrone, J., 2003, "Not-So Total Recall", *New Scientist*, vol. 178, no. 2393, 3 de mayo, pp. 26–29.

Montaigne, M., 1991, *The Complete Essays*, trad. Michael A. Screech, Penguin, Londres; 1a. ed., 1563–1592. [Versión en castellano: *Ensayos*, trad. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 1998.]

Neisser, U., 1981, "John Dean's Memory: A Case Study", *Cognition*, vol. 9, pp. 1–22.

Neisser, U. y E. Winograd (comps.), 1988, *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Neisser, U. y R. Fivush (comps.), 1994, *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nietzsche, F., 1999, *Beyond Good and Evil (Jenseits von Gut und Böse)*, Naumann, Leipzig; 1a. ed., 1886. [Versión en castellano: *Más allá del bien y del mal*, trad. Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 1979.]

Pessoa, F., 1998, *Fernando Pessoa & Co., Selected Poems*, ed. y trad. Richard Zenith, Grove Press, Nueva York; 1a. ed., 1914. [Versión en castellano: *Poemas de Alberto Caeiro*, trad. Pablo del Barco, Visor, Madrid, 1984.]

Pillemer, D., 1998, *Momentous Events, Vivid Memories: How Unforgettable Moments Help Us Understand the Meaning of Our Lives*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Plutarco, 1939, "On Tranquillity of Mind", en *Moralia* VI, trad. William C. Helmbold, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 1a. ed., c. 100 d.C. [Versión en castellano: "Sobre la paz del alma", *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 109–154.]

Pritchett, V.S., 1979, *The Myth Makers: Essays on European, Russian and South American Novelists*, Chatto and Windus, Londres.

Rees, G., 1960, *A Bundle of Sensations: Sketches in Autobiography*, Chatto and Windus, Londres.

Ricoeur, P., 1992, "Personal Identity and Narrative Identity", en *Oneself as Another*, trad. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 113–139; 1a. ed., 1990. [Versión en castellano: *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996.]

Rilke, R.M., 1983, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*, trad. Stephen Mitchell, Random House, Nueva York; 1a. ed., 1910. [Versión en castellano: *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, trad. Francisco Ayala, Alianza, Madrid, 1997.]

Ross, M., 1989, "Relation of Implicit Theories to the Construction of Personal Histories", *Psychological Review*, vol. 96, pp. 341–357.
Sacks, O., 1985, *The Man Who Mistook His Wife For A Hat*, Duckworth, Londres. [Versión en castellano: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Muchnik, Barcelona, 1991.]
Sartre, J.P., 1938/1996, *La nausée*, Gallimard, París. [Versión en castellano: *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 2010.]
Schechtman, M., 1996, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca.
Shaftesbury, Earl of, 1900, "Philosophical Regimen", en *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. B. Rand, Macmillan, Nueva York, pp. 1–272; 1a. ed., 1698–1712.
Strawson, G., 2012, "We Live Beyond Any Tale That We Happen to Enact", *Harvard Review of Philosophy*, vol. 18, pp. 73–90.
———, 2011, "Owning the Past: Reply to Stokes", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, nos. 3–4, pp. 170–195.
———, 2008, "Episodic Ethics", en *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 209–232; 1a. ed., 2007.
———, 1999, "The Self and the SESMET", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 99–135.
———, 1997, " 'The Self' ", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, no. 5–6, pp. 405–428.
Swann, W.B., 1990, "To Be Adored or to Be Known: The Interplay of Self-Enhancement and Self-Verification", en R.M. Sorrentino y E.T. Higgins (comps.), *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior, vol. 2*, Guilford, Nueva York, pp. 408–448.
Taylor, C., 1989, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 1996.]
Updike, J., 1989, *Self-Consciousness*, Deutsch, Londres. [Versión en castellano: *A conciencia: Memorias*, trad. Manuel Sáenz de Heredia, Tusquets, Barcelona, 1990.]
Wagenaar, W., 1994, "Is Memory Self-Serving?", en Neisser y Fivush 1994, pp. 191–204.
Wilkes, K., 1998, "ΓΝΟΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (Know Thyself)", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, no. 2, pp. 153–165.